49r ud

Die Glossolalie

in der alten Kirche,

in dem

Zusammenhang der Geistesgaben und des Geisteslebens
des alten Christenthums.

Eine exegetisch-historische Untersuchung

von

Adolf Hilgenfeld,
Dr. phil., Lic. theol., ordentl. Mitglied der historisch-theologischen Gesellschaft
zu Leipzig.

Leipzig,
Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel.
1850.

Vorwort.

Kurz nach dem Erscheinen meiner Kritischen Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clementinischen Homilien und Marcion's trete ich schon wieder vor dem theologischen Publikum mit einer größeren Abhandlung über die Glossolalie auf, deren Umfang für die Veröffentlichung in einer theologischen Zeitschrift etwas zu groß geworden ist. Ich bin durch diese räthselhafte Erscheinung besonders angezogen und habe mich längere Zeit mit ihr ernstlich beschäftigt. Eine befriedigende Lösung der Aufgabe, diese denkwürdige Aeußerung des urchristlichen Geisteslebens in ihrem wahren Wesen zu erkennen, schien mir aber nur auf dem Wege möglich, daß man diese vereinzelte Erscheinung in dem Zusammenhang des urchristlichen Geisteslebens überhaupt und der Geisteslehre auffaßt, und in diesem Zusammenhang nicht bloß innerhalb der Grenzen des neutestamentlichen Kanons, sondern durch alle Entwickelungsstadien der beiden ersten Jahrhunderte hindurch verfolgt. Indem ich somit in dieser Absicht dieses ganze Gebiet durchwandern mußte, so überzeugte ich mich nicht bloß von der Wichtigkeit der Geisteslehre überhaupt, in welcher man ja den wesentlichen Einheitspunct der divergirenden Erscheinungen des Christenthums von seinem Ursprung an erkennen, an welchem sich die Einsicht in den Verlauf

und Zusammenhang dieser Entwickelung zunächst orientiren muß, sondern auch davon, wie sehr eine tiefer gehende Behandlung dieser Geisteslehre in ihrem Zusammenhang mit der Anthropologie und der Lehre von der Kirche noch zu wünschen ist. Da ich also auf diesem Felde noch so wenig als ausgemacht und anerkannt voraussetzen durfte, so glaubte ich, um so weniger diese Studien zurückhalten zu müssen, und durch die Sache selbst Entschuldigung für den Fehler zu finden, welchen Hr. Dr. Hase kürzlich, in der Vorrede zu der neuesten Ausgabe seiner Dogmatik, an den neueren dogmenhistorischen Monographien geistreich getadelt hat. Ich bitte also, diese Untersuchung über die Glossolalie zugleich als einen Versuch zu näherer Orientirung über die Entwickelungsstadien des alten Christenthums bis zum Montanismus hin, wie zu einer geschichtlichen Behandlung der urchristlichen Pneumatologie wohlwollend aufzunehmen. So wenig die Erkenntniß des Einzelnen ohne den weiteren Blick auf das Allgemeine und außerhalb eines größeren Zusammenhangs gelingen kann, so förderlich ist es andererseits für die Erkenntniß des Allgemeinen, daß man sich zunächst an die feste Grundlage des Speciellen hält. So konnte ich auch nicht umhin, mich mit Ritschl's neuestem Werk über die Entstehung der altkatholischen Kirche, welchem ich so viele Belehrung und Anregung auch da verdanke, wo ich von ihm abweichen muß, in vielen Puncten näher auseinanderzusetzen.

Indem ich hoffe, daß wohlwollende Forscher in dieser Schrift Manches finden werden, was der Beachtung werth ist, und daß dieselben auch das, was hier natürlich nicht in seiner vollständigen Begründung entwickelt werden konnte, so aufnehmen mögen, wie es von mir, dem Jünger der „absoluten, unfehlbaren Kritik" (wie ein neuester Göttinger Recensent mich darstellt), vorgetra=

gen ist, nämlich als meine Ansicht, die ich natürlich Niemandem aufdringen will, aber zur Noth auch rechtfertigen und weiter entwickeln kann: so sehe ich freilich voraus, daß auch diese Schrift sehr geeignet ist, den schreiblustigen Federn für die altehrwürdigen Göttinger Gelehrten Anzeigen und für das, der theologischen Welt zum Heil und Segen, von der Schwindsucht der letzten bewegten Jahre verschonte Berliner Repertorium wieder neue Nahrung zu geben. Ich muß natürlich von vorn herein auf die Ehre verzichten, diesen Herren, deren ohne Zweifel sehr gründliche Studien sie gewiß zu der vollsten Einsicht in meine „große Oberflächlichkeit", die ein Bewohner der Stadt Kant's so scharf erkennt, befähigen, und die in meiner Abhandlung über den Paschastreit, wie jener Königsberger Hr. Weiß, nur wenig Neues, und dieses nicht eben stichhaltig, finden konnten, oder wie Hr. Düsterdieck, dieser ebenbürtige Nachfolger eines Hrn. Uhlhorn, meine Schrift über das Evang. Johannis ohne allen Gewinn für die theologische Wissenschaft aus der Hand gelegt haben — ich muß also auf die Ehre verzichten, diesen geschätzten Gönnern auch in dieser Schrift etwas Neues und Beachtenswerthes darzubieten.[1]) Ich gönne denselben von Herzen das ihnen so schmeichelhafte Bewußtsein, durch einige hingeworfene Bemerkungen über einzelne, aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgerissene, mit meisterhafter Virtuosität aufgefaßte[2]) Stellen mich total widerlegt zu haben. Mögen sie mir

1) Es ist in der That höchst ehrenvoll für die herrschende Theologie, daß selbst ihre niedrigsten Repräsentanten das immer schon längst vorher wissen, was Andere durch mühsame Studien aus dem Schacht der Geschichte an das Licht gebracht zu haben glauben.

2) Wie nämlich Hr. Düsterdieck Gött. Gel. Anz. 1850, St. 87, S. 861 aus meiner Schrift üb. d. Evg. Joh. S. 28 herausgelesen hat, daß „vielleicht auch in dem Briefe an den Diognet" der Geist (nicht der Logos) μονογενής heiße, oder daß ich S. 264 den vierten Evangelisten 10, 9 den

nur die Schwachheit verzeihen, wenn ihre bedeutenden Leistungen meinem Geschmack ebenso fade und oberflächlich vorkommen, wie meine geringen Versuche dem ihrigen, wenn ich, fortwährend in der Revision, Berichtigung und tieferen Begründung meiner Untersuchungen begriffen, mich auch darüber, daß ich hier und da eine Ansicht aufgeben muß, aus demselben Grunde zu trösten weiß, mit welchem sich Hr. Weiß über meine Kritik der (allerdings von mir geschätzten) Weitzel'schen Darstellung des Paschastreits beruhigt, daß es nämlich bahnbrechenden Forschungen nicht überall gelingen kann, alles Einzelne sicher festzustellen, und wenn ich die unermüdliche weitere Forschung auf dem Gebiete des Urchristenthums, durch welche sich die Special-Untersuchungen immer mehr zu einer allgemeineren Uebersicht erweitern, in der ihre Einseitigkeiten sich von selbst aufheben, allen hämischen, unwürdigen, oberflächlichen und lügenhaften Angriffen [1]) gegenüber, als meine beste Selbstvertheidigung betrachte.

Jena, den 27. Juni 1850. D. V.

Hirten des Hermas citiren lasse. Wie gründlich der Recensent meine Ansicht aufgefaßt hat, geht wohl deutlich aus meiner neuen Auseinandersetzung (Krit. Untersuch. S. 344 f.) hervor. — Sapienti sat!

1) Je gehässigere und perfide Angriffe ich von Seiten der Theologie erfahren habe, welche im Bewußtsein einer angeblichen Vermittelung der streitenden Gegensätze vornehm nach beiden Seiten hin herabsieht, desto weniger kann ich umhin, die humane, ächt christliche Behandlung, die mir von Seiten der so gering geschätzten altlutherischen Richtung zu Theil geworden ist, dankbar anzuerkennen. Herr Dr. Guerike hat nicht nur intellectuell die hervorgetretenen Stimmführer der „herrschenden" Theologie, denen man immer erst sagen muß, worin der Nerv neuer Untersuchungen besteht, durch sein, die künftig weiter zu untersuchende Hauptfrage treffend hervorhebendes Urtheil über meine Schrift über das Evang. Joh. beschämt, sondern auch, nebst anderen Vertretern seiner Richtung, in mir die Ueberzeugung bestärkt, daß ächte Frömmigkeit und reine Wahrheitsliebe, wie beide schon an sich nicht ohne einander sein können, sich am ersten verständigen, je reiner, ohne unklare Vermischung sie hervortreten.

Inhalt.

Vorwort.

Die Glossolalie in der alten Kirche, in dem Zusammenhang der Geistesgaben und des Geisteslebens des alten Christenthums.

Die Glossolalie ist deßhalb eine für den kritischen Geschichtsforscher so anziehende Erscheinung, weil in ihr jedenfalls das Außerordentliche und Eigenthümliche der urchristlichen Begeisterung besonders hervortritt. Eben in dieser Eigenthümlichkeit ist aber auch das Räthselhafte und Geheimnißvolle dieser Erscheinung begründet, und so vieles Treffliche auch für die Aufhellung derselben gethan ist, so ist doch, wie ich glaube, das Dunkel, welches über ihr ruht, noch nicht so weit gelichtet, daß ein neuer Versuch, in ihr Wesen einzudringen, von vorn herein als überflüssig erscheinen könnte.

1. Uebersicht der Untersuchungen.

Ging die traditionelle Ansicht von einem durchaus wunderbaren Reden in fremden, nicht erlernten Sprachen von der Darstellung der Apostelgeschichte C. 2 aus, nach welcher auch die paulinische Schilderung (1 Kor. 12—14) erklärt wurde: so erfolgte der erste Anstoß zu einer geschichtlichen Auffassung dadurch, daß man von der Apostelgeschichte absah und sich dem ersten Korintherbrief zuwandte und, je mehr im Verlauf der Untersuchungen die Differenz beider Hauptstellen hervortrat, die paulinische als die glaubwürdigere zum Grunde legte. Der erste Versuch, welcher die Bedeutung Zunge geltend machte und

bei Paulus durchführte, zeigt unverkennbar das Bestreben einer natürlichen Erklärung der merkwürdigen Erscheinung, indem er das wunderbare Charisma zu einem unvollkommenen Zustand des Geisteslebens herabsetzte, in welchem die Vernunft keine vollkommene Herrschaft über den Menschen hatte, zu einem Reden bloß mit der Zunge, einem Lallen und Stammeln, einem Hervorbringen von allerlei unarticulirten und unverständlichen Tönen, bloß mit Bewegung der Zunge.[1]) Der zweite Versuch, welchen Dr. Bleek[2]) machte, das γλώσσαις λαλεῖν besonders philologisch aufzuhellen und aus der dritten möglichen Bedeutung von γλῶσσα, nämlich: ein ungewöhnlicher, alterthümlicher, poetischer oder provinzieller Ausdruck, zu erklären, hielt sich gleichfalls vorwiegend an den Korintherbrief und ließ sich, wie Bleek selbst später eingestand,[3]) nicht ohne große Schwierigkeiten durch die Apostelgeschichte durchführen. Das Reden in einer Sprache, welche von der des gewöhnlichen Lebens ungefähr so verschieden war, wie die hochpoetische Sprache des Lyrikers von der schlicht-prosaischen, war die Aeußerung einer ekstatischen Begeisterung; und wenn die Redenden als einfache Menschen bekannt waren, von denen nach ihren natürlichen Gaben und ihrer bisherigen Bildung eine solche Redeweise, die Anwendung der lingua secretior, wie Quinctilian (Instit. orat. I, 1) sich ausdrückt, nicht im Entferntesten erwartet, noch daraus erklärt werden konnte, „so mußte das nothwendig als etwas Uebernatürliches erscheinen und als die Wirkung der wunderbaren Begeisterung, von der man sie überhaupt ergriffen sah" (S. 46). Allein die Vorstellung, daß eine Begeisterung, welche sich selbst dazu steigert, daß in dem Bewußtsein der Zusammen-

1) So Bardili, Significatus primitivus vocis προφήτης ex Platone erutus, cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. XIV. Gottg. 1786. Eichhorn, Allg. Bibl. der bibl. und morgenländ. Literatur, Th. I, S. 91—108. S. 775—781, Th. II, S. 757—859, Th. III, S. 322—330.

2) Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der ersten christlichen Kirche, Theol. Stud. u. Krit. 1829, H. 1, S. 3—79.

3) Ebendas. 1830, H. 1, S. 59.

hang mit dem früheren Leben, so wie mit der umgebenden Außenwelt fast ganz zurücktrat (S. 56), sich nun gerade in veralteten, der Umgangssprache fremd gewordenen Ausdrücken, welche die grammatische Gelehrsamkeit als γλῶσσαι bezeichnet hat, geäußert haben soll, giebt theils nicht bloß den Schein einer übernatürlichen Einwirkung, so daß für die Denkbarkeit der Sache selbst wenig gewonnen ist, theils nöthigt diese Erklärung, welcher sich auch in dem paulinischen Sprachgebrauch große Schwierigkeiten entgegenstellen, zu der gewiß nicht sehr einleuchtenden Annahme, daß die alten Christen diese Aeußerung religiöser Begeisterung mit einem grammatischen Kunstausdruck bezeichnet haben müßten. Die Bleek'sche Abhandlung, welche jedenfalls die Reihe der tieferen Untersuchungen in neuerer Zeit anregend eröffnet hat, hatte daher nur das Schicksal, daß ihr die beiden anderen möglichen Erklärungen in einer neuen Modification und mit neuer Begründung entgegengestellt wurden. Wenn Olshausen die alte Ansicht von einem Reden in fremden Sprachen zu vertheidigen unternahm,[1]) so zeigte sich bei ihm schon darin der Einfluß einer modernen Bildung, daß auch er diese Aeußerung des γλώσσαις λαλεῖν aus einem ekstatischen Zustand, welchen er sich nach Analogie des Somnambulismus dachte, abzuleiten versuchte und nur als dessen höchste Steigerung ansehen konnte. Wie Olshausen somit die alte Vorstellung dem modernen Bewußtsein näher zu bringen suchte, so zeigte sich, wie nahe ihr noch die Bleek'sche Auffassung in der Sache selbst stand, schon darin, daß Bleek in den weiteren Verhandlungen[2]) selbst die Steigerung des Glossenredens zu einem Reden in fremden Sprachen als nicht unmöglich zugab.

---

1) Nachträgliche Bemerkungen über das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν, in Beziehung auf die Abhandlung darüber von Prof. Bleek, Th. Stud. u. Krit. 1829, H. 3, S. 538—549. Kurze Bemerkung über denselben Gegenstand ebendas. 1830, S. 64—66.

2) Bleek: Noch ein paar Worte über die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν, Theol. Stud. u. Krit. 1830, H. 1, S. 45—64. Dagegen Olshausen: Erklärung über die Bemerkungen des Hrn. Prof. Bleek über die Sprachengabe, ebend. H. 3, S. 566—580.

Ebenso berührten sich beide Erklärungen auch darin, daß sie die Benennung nur von einer Aeußerlichkeit, nicht aus dem Wesen der Sache selbst ableiteten und diese Unangemessenheit einander fast mit demselben Recht vorwerfen konnten.[1]) Die zweite, durch Bleek veranlaßte, geistvolle Untersuchung Dr. Baur's,[2]) welche die Bedeutung Zunge in einer ganz neuen Weise, und zwar gerade von der Apostelgeschichte aus, auf welche auch Olshausen wieder die ältere Auslegung besonders stützte, durchführte, hat nicht bloß das negative Verdienst, die Nichtdurchführbarkeit der beiden streitenden Ansichten nachgewiesen, zwischen den beiden biblischen Hauptstellen schärfer unterschieden, sondern auch das positive, eine Ableitung des Namens aus dem Wesen der Sache selbst zuerst versucht zu haben. Obgleich Baur hier (S. 82) die ältere Ansicht noch billigte, als sei die Apostelgeschichte, wo jene eigenthümliche Gabe zum erstenmal in ihrer charakteristischen Weise, die Lukas mit aller Anschaulichkeit schildere, sich äußerte, die Hauptquelle, nach welcher wir uns unsere Vorstellung von dem Wesen dieser die Periode des

---

1) Olshausen (1829, S. 543) wandte ein: Wäre in dem γλώσσαις λαλεῖν nie etwas mehr hervorgetreten, als ein erhöhter Zustand, in dem die Redenden sich ungewöhnlicher poetischer Ausdrücke bedienten, so wäre schwerlich dafür dieser Name so constant geworden, da sich so manche andere zweckmäßigere darbieten mußten, z. B. ἐν πνεύματι, ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. Denke man sich überdieß jenen Zustand des ekstatischen, erhöhten Redens, so dränge sich die Bemerkung auf, daß es sonderbar wäre, es eben nach den (immer doch nur bisweilen) gebrauchten seltenen Worten zu bezeichnen, als nach einem anderen charakteristischen Merkmal desselben, z. B. nach der ἔκστασις des Redenden (S. 544). Wenn Olshausen aber selbst meinte, das Pfingstwunder habe den Namen für die ganze Erscheinung, auch wenn sie nicht mit einem Reden in fremden Sprachen verbunden war, hergegeben und für immer festgestellt (S. 548): so konnte Bleek mit demselben Recht einwenden: der Name gehe nach Olshausen nicht auf die Sache, sondern auf die äußere Erscheinung, und es sei unwahrscheinlich, daß der Name vom Pfingstwunder entstanden und von Paulus für eine nicht ganz identische Sache gebraucht sei, und daß die Gabe von etwas nur Momentanem genannt sei.

2) Ueber den wahren Begriff des γλώσσαις λαλεῖν, mit Rücksicht auf die neuesten Untersuchungen hierüber, Tübinger Zeitschr. für Theol. 1830, H. 2, S. 78—133.

Urchristenthums auszeichnenden Erscheinung zu bilden haben: so verband er doch mit dieser Ansicht schon die Annahme einer traditionellen Umbildung, welche das ursprüngliche Factum hier bereits erhalten habe (S. 104 f.), und diese Unterscheidung der mythischen Darstellung von dem ihr zum Grunde liegenden Factischen ist überhaupt zum Verständniß der Baur'schen Ansicht nothwendig.[1] Hielt Baur zwar mit Eichhorn für γλῶσσα in allen hierher gehörigen Ausdrücken die Bedeutung Zunge fest, so sollte doch diese Zunge nicht die gewöhnliche menschliche sein, sondern die Zunge des Geistes, ein höheres Organ, vermittelst dessen der Geist sich ausspricht (S. 99). Die Hauptsache bei der Pfingstbegebenheit sei immer die Erfüllung mit dem heiligen Geiste, und das λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις sei eben nur die Aeußerung dieses neuen Bewußtseins. „Ist in dem Menschen eine so große geistige Veränderung vorgegangen, daß ihm gleichsam ein neuer Geist mitgetheilt ist, so wird er sich auch gleichsam in einer neuen Sprache, mit einer neuen Zunge aussprechen. Wie der Geist nur durch die Sprache sich äußern kann, das Organ der Sprache aber die Zunge ist, so muß auch der höhere Geist, der über den Menschen kommt, in ihm zum Bewußtsein erwacht, um sich auf eine angemessene, seiner würdige Weise aussprechen zu können, gleichsam eine neue Zunge, ein vollkommener organisirtes Sprachwerkzeug bilden" (S. 103). So erscheine auch Mrk. 16, 17 das γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν in einem Zusammenhang, welcher die Gläubigen als höhere, mit überna-

1) Erst später (Theol. Stud. u. Krit. 1838, S. 657) hat sich Baur ganz bestimmt darüber erklärt, daß er nur an eine „mythisch-bildliche" Umwandlung der menschlichen Zungen in Zungen des Geistes gedacht habe. Dr. Steudel, der die Baur'sche Ansicht sonst in der Hauptsache annahm, suchte in einem dieser Abhandlung beigefügten „Nachtrag" (S. 133—149) namentlich die Geschichtlichkeit des Berichts der Apostelgeschichte durch eine Erklärung zu retten, welche an Strauß (Streitschriften I, S. 156) einen strengen Richter gefunden hat. Die Worte Apostelgesch. 2, 5: ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν, sollten heißen: wir fühlen uns gleichsam heimisch angesprochen.

türlichen Kräften ausgerüstete Wesen schildere (S. 111). Aus der Bevorzugung der Apostelgeschichte erklärt es sich, daß auch Baur den Plural γλώσσαις (S. 114) noch von dem Pfingstereigniß herleiten konnte, weil diese Erscheinung sich hier an Mehreren gezeigt habe. Zu jenem ursprünglichen γλώσσαις λαλεῖν, das in der Begebenheit des Pfingstfestes zu seiner vollen Aeußerung gekommen war und schon in der traditionellen Erzählung des Lukas in einem gewissen idealen Hintergrund erscheint, verhalte sich das γλώσσαις λαλεῖν in der korinthischen Gemeinde, wo es uns nicht bloß als ein momentanes Ereigniß der Vergangenheit, sondern in der Wirklichkeit des Lebens als eine noch immer fortdauernde Erscheinung vor Augen gestellt wird, nur wie ein schwacher, verhallender Nachklang, nur als Nachbildung eines nicht mehr erreichbaren Originals (S. 119). Wie der Apostel es hier beschreibe, könne es in der That nichts Anderes gewesen sein, als, wie es schon Eichhorn genommen habe, ein Hervorbringen unarticulirter Töne, wenigstens solcher Töne, mit welchen man keinen bestimmten und deutlichen Begriff verbinden konnte (S. 123). Was nach seiner ursprünglichen Idee und nach der idealen Erscheinung des Pfingstfestes die vollste Aeußerung des mit einem höheren Organ begabten Geistes sein sollte, war in der gemeinen Wirklichkeit des Lebens in das gerade Entgegengesetzte übergegangen, in ein Hervorbringen unverständlicher, verworrener Laute, in inhaltslose Bewegungen mit der Zunge (S. 124), analog solchen Erscheinungen, wie sie bei Quäkern, Mystikern und Schwärmern vorkommen mögen (S. 127). — Derselben Ansicht ist im Wesentlichen auch Neander beigetreten,[1]) ja noch jetzt treu geblieben.[2]) Er hält noch immer Apostelgesch. C. 2 schwerlich für einen Bericht aus der ersten Hand und glaubt noch Mittel zu finden, das Ursprüngliche der Thatsache und die Modification des später zusammengesetzten Berichts, zu welcher er eben das Reden in frem=

---

1) Geschichte d. Pflzg. u. Leitg. d. chr. K. 1. Aufl. I, 11 f. 171 f.
2) In der 4. Aufl. S. 22 f. 236 f.

den Sprachen rechnet, zu unterscheiden (S. 22). Abgesehen von V. 7—12, erhalte man eine andere Vorstellung; man werde durch V. 4 veranlaßt, „an Zungen, die von den gewöhnlichen Menschenzungen verschieden waren, Zungen, wie sie durch die Kraft des heiligen Geistes neu geschaffen wurden, keineswegs gerade an fremde Sprachen zu denken" (S. 23). Auf alle Fälle lasse sich wohl dem Sinne nach Verwandtes in den Reden Christi finden, die Verheißungen von der neuen Kraft zu reden, welche durch den heiligen Geist den Jüngern werde mitgetheilt werden, von dem ihnen zu verleihenden neuen Munde (Luk. 21, 15). Das in Zungen Reden, wie es als der geschichtliche Gehalt der Pfingstbegebenheit anzunehmen sei, mochte von Anfang an nicht auf die Belehrung Anderer berechnet, sondern nur unmittelbarer, unwillkürlicher Ausdruck des aus innerem Drange in Worten sich offenbarenden Gemüths sein. Erst die Rede des Petrus gab nachher das Wort für Andere, die ἑρμηνεία der neuen Zungen, oder das hinzukommende προφητεύειν. So war es etwas jenem ursprünglichen Gebrauch der Bezeichnung sich Anschließendes, wenn, als sich nachher die verschiedenen Abstufungen der christlichen Begeisterung von einander sonderten, das „in Zungen Reden" zur Bezeichnung des höchsten Grades der Begeisterung, wo das vermittelnde Denken am meisten zurücktrat, des Ekstatischen, besonders gebraucht wurde (S. 25. 26). So betrachtet Neander S. 240 das Zungenreden, wie es zu Korinth erscheint, als einen rein ekstatischen Zustand, in welchem das gesteigerte Gottesbewußtsein allein vorwaltete, mit gänzlichem Zurücktreten des Weltbewußtseins, und das Vermittelnde zwischen dem tief bewegten Inneren und der Außenwelt ganz fehlte. Was der Redende, von seinen Gefühlen und Anschauungen fortgerissen, sprach, war kein zusammenhängender Lehrvortrag, wie ihn der διδάσκαλος gab, auch keine solche auf das Bedürfniß Anderer berechnete Ansprache (παράκλησις), wie die des Propheten; sondern, ohne daß er in diesem Zustand fähig gewesen wäre, auf die Gemüthszustände und Bedürfnisse Anderer Rücksicht zu nehmen, beschäftigte ihn nur die Beziehung

seines eigenen Gemüthes zu Gott. Die Seele war in Andacht und Anbetung versunken; daher das Gebet, Singen zum Lobe Gottes, das Zeugen von den großen Thaten Gottes diesem Zustande zugeeignet wird.

Auch gegen diese neue, tiefgreifende Anregung suchte man die traditionelle Ansicht zu behaupten. Wie Olshausen gegen Bleek, so trat Bäumlein[1]) gegen Baur, Steudel, Neander als Vertheidiger des Redens in fremden Sprachen auf, welches er durch eine Apologie der Apostelgeschichte wieder festzustellen versuchte. Es läßt sich nicht leugnen, daß Bäumlein die der neuen Ansicht noch anhaftenden Mängel scharfsinnig hervorgehoben hat. So richtig der Zusammenhang der Glossolalie mit der Neuheit des christlichen Geisteslebens erkannt war, so war doch das, was diese Erscheinung specifisch von anderen Aeußerungen des christlichen Geistes unterscheidet, ihr ganz eigenthümlicher Charakter, nicht genügend festgestellt, und es waren daher treffende Einwendungen, daß doch nicht jeder Vortrag, in welchem sich der Geist des Christenthums in begeisterter Rede offenbarte, ein γλώσσαις λαλεῖν gewesen sein könne, daß das Auszeichnende der Glossolalie nur in ein Materielles, die christliche Begeisterung, nicht aber auch in ein Formelles gesetzt, daß dieselbe viel zu weit und allgemein gefaßt sei (S. 43 f.). Dieses formell Eigenthümliche, äußerlich Auffallende glaubte Bäumlein nun eben in dem Reden fremder Sprachen zu finden. Das γλώσσαις λαλεῖν gehöre zu denjenigen Aeußerungen des heiligen Geistes oder Charismen, welche, als σημεῖα für die Ungläubigen berechnet, durch ihr Außerordentliches, von gewöhnlichen, natürlichen Ursachen nicht Abzuleitendes auf den göttlichen Ursprung des Christenthums aufmerksam machen sollten. Aber auch bei dieser Ansicht war das Reden in fremden Sprachen nicht das Wesen der Erscheinung,

---

1) Ueber den Begriff des γλώσσαις λαλεῖν, mit besonderer Berücksichtigung der Abhandlungen der Herren Professoren Dr. Baur und Dr. Steudel u. s. w., in den Studien der evangel. Geistlichkeit Württ. 1834, H. 2, S. 40—123.

sondern nur die Aeußerung eines ekstatischen Zurücktretens der freien Geistesthätigkeit, des *νοῦς*, eines vorwiegend passiven Zustandes; auch sollte sein Zweck nicht mehr die Befähigung zur Verkündigung des Evangeliums unter fremden Völkern, sondern die Bedeutung eines *σημεῖον* für die Ungläubigen gewesen sein, wie es an sich der Ausdruck pneumatischer Ekstase war. So giebt es denn auch für diese wunderbare Erscheinung eine natürliche Analogie. Die religiöse Begeisterung, welche sich hier noch im Gefühl concentrire, suche sich eine neue Sprache zu erschaffen; als Ausdruck für die neuen, mächtigen Empfindungen, welche die Seele bewegen und erheben, biete sich mehr eine fremde, nicht gemein gebräuchliche Sprache dar, in ähnlicher Weise, nur in höherem Grade, wie der Dichter die gewöhnliche Rede verschmäht.[1])

Nach so mannigfachen Anregungen und so vielseitiger Besprechung dieses Gegenstandes versuchte David Schulz in einer eigenen Monographie[2]) ein erschöpfendes, sicheres Resultat festzustellen, indem er glaubte, daß Neander's Auffassung der Wahrheit am nächsten gekommen sei, und daß Neander in dieser ausführlicheren Entwickelung seine eigene Ansicht wieder erkennen und dieselbe weiter vertreten helfen werde (S. 55). Ueberzeugt von der völligen Unzulässigkeit der beiden anderen möglichen Bedeutungen,[3]) geht auch Schulz von der Bedeutung Zunge als der allein richtigen aus. Die Glossolalie war eine Erscheinung religiöser Begeisterung, in welcher man sich in energischer, lebhaft kräftiger Weise des Redeorgans, der Zunge (des Mundes, der Lippen) bediente, wie bei lautem, unablässigem Frohlocken zum Ausdruck religiösen Wonnegefühls,

---

1) A. a. O. S. 118 f. Dieser Abhandlung gab Dr. Rückert aus exegetischer Gewissenhaftigkeit vor allen anderen den Vorzug (Beilage zu seinem Commentar zu den Korintherbriefen II, S. 448—466).

2) Die Geistesgaben der ersten Christen, insbesondere die sogenannte Gabe der Sprachen. Eine exegetische Entwickelung, Breslau 1836.

3) Sehr ausführlich widerlegt Schulz S. 57—93 die Vorstellung eines Redens in fremden Sprachen.

des in Tönen hervorbrechenden Enthusiasmus, im Siegesjubel, Hosiannarufen, in Lobpreisungen und psalmodischen Gesängen, heiligen Melodien aufgeregter Begeisterung (S. 117). Man bezeichnete mit dem λαλεῖν γλώσσῃ (γλώσσαις) eine rein religiöse Beschäftigung, und zwar einen Ausdruck inbrünstiger Andacht, insbesondere des Dankgebets und Lobgesangs in entzücktem Wonnegefühl, wobei wohl die Vorstellung hineinspielte, daß man in solcher Exaltation besonderer Geistesoffenbarungen theilhaftig, mysteriöser Aufschlüsse göttlicher Geheimnisse gewürdigt und derselben in laut hervorbrechendem Jauchzen sich zu erfreuen in den Stand gesetzt werde (S. 119). Dieser Zustand selbst war endlich ein ekstatischer, den Redenden fehlte das klare Selbstbewußtsein und die ruhige Ueberlegung. Ueberhaupt ist es die Vorstellung der Ekstase, aus welcher Schulz die Glossolalie zu erklären sucht. Gab es lebhaft aufgeregte Andachtsgefühle, welche sich, ohne klare Gedankenverständigkeit, als stilles Sehnen, als lautes Seufzen, Schreien, oder als fröhliches Jauchzen und Frohlocken zu erkennen gaben, aber auch zu völliger Entzückung oder Entrückung, zu der eigentlichen Ekstase steigerten, welche man von der göttlichen Geistesmacht ähnlich ableitete, wie man sich den Besessenen von der Gewalt des bösen Geistes ergriffen dachte (S. 126); äußerten sich diese Empfindungen in Lauten durch Lachen, Jauchzen, Frohlocken, Singen, wie durch Weinen, Stöhnen, Seufzen, Schluchzen, Jammern, Winseln, Heulen, Schreien, Wehklagen, in Gesten und Geberden, Tanzen, Springen, Verzerrung der Glieder, sich Winden, zur Erde Niederwerfen, Raufen der Haare, Zerreißen der Kleider und dergleichen: so denkt sich Schulz die Glossolalie unter diesen Entzückungen als Wirkung und Folge des zum höchsten Enthusiasmus gesteigerten christlichen Wonnegefühls, welches sich vorzugsweise unter der Form gottbegeisterter Andacht und exaltirter Lob- und Dankgebete darstellte (S. 139), als Aeußerung des christlichen Seligkeitsgefühls in Tönen und Gesten der Lust, als Jauchzen und Lobsingen, Hallelujageschrei und Frohlocken durch Ausdrücke und Geberden. Das jauchzende

Anstimmen neuer Weisen, oder, wenn man will, Melodien zur Verherrlichung Gottes und Christi in fessellos hinströmenden Jubeltönen wurde nach Schulz (S. 141) durch den gar nicht unpassenden, und wie alttestamentliche Analogien (S. 143—146) beweisen sollen, nicht einmal ganz neuen, nur etwas abgeänderten Ausdruck γλώσσῃ (γλώσσαις) λαλεῖν bezeichnet. Wahrscheinlich seien diese bloßen Jubellaute mit verständlichen Worten und Formeln versetzt gewesen (S. 149). Solcher Art sollte die Glossolalie, da die Rede fremder Sprachen für Herrn Dr. Schulz's Exegese auch in der Apostelgeschichte nicht existirt (s. S. 86 f. 149. 159), sowohl von Paulus als auch von Lukas geschildert sein. — Es wird aus dieser Darstellung erhellen, daß Schulz der Neander'schen Ansicht gar nicht so nahe steht, wie er selbst glaubt, weil er γλῶσσα als leibliches, nicht als geistiges Redeorgan zum Grunde legt, und eigentlich nur über die korinthische Glossolalie mit Neander übereinstimmt. So hält die Schulz'sche Ansicht die Mitte zwischen der älteren Baur's und der Bardili-Eichhorn'schen; je mehr sie sich aber dieser in der Grundbedeutung von γλῶσσα annähert, desto größere Schwierigkeiten bietet ihr die paulinische Terminologie dar, welche mindestens über die Bedeutung des leiblichen Redeorgans sehr entschieden hinausgeht, namentlich durch den Plural γλῶσσαι, der auch bei der Einheit des Redenden gebraucht wird. Zwar meint Schulz S. 142, der Plural γλώσσαις λαλεῖν lasse sich sofort erklären, weil es vorkommen mochte, daß Einer der in Ekstase Auftretenden den Andern mit sich zu begeistertem Jubel fortriß, weil vielleicht, wie bei den Dithyramben der Griechen, in den Strophen und Antistrophen eine Art von Wechsel verschiedener Jubelchöre, deren jedes seinen Vorsänger und Vorbeter haben mochte, stattfand. Allein es darf nicht auffallen, daß diese Erklärung nicht befriedigte und neue Versuche hervorrief, die übrigens von derselben Grundlage ausgingen. — Auch Baur ging jetzt in einer neuen Abhandlung,[1])

---

1) Kritische Uebersicht über die neuesten, das γλώσσαις λαλεῖν in der

welche nur eine Berichtigung und weitere Begründung seiner im Wesentlichen sich gleich gebliebenen Ansicht sein sollte, von γλῶσσα, nicht mehr in der geistigen Bedeutung, sondern in demselben Sinne, wie es Schulz faßte, nicht mehr von der Apg., sondern von dem Korintherbrief, auch nicht mehr von der vollständigsten Formel (*ἑτέραις καιναῖς γλώσσαις λαλεῖν*), sondern von der einfachsten (*γλώσσῃ λαλεῖν*) aus. Das *γλώσσαις λαλεῖν* sei in seinem ersten Momente, wenn wir auf die ursprünglichste, sinnlichste ihm zum Grunde liegende Bedeutung zurückgehen, nichts Anderes, als das Lautwerden eines inneren Seelenzustandes durch das Organ der Zunge, ein *λαλεῖν γλώσσῃ, διὰ τῆς γλώσσης*, eine Aeußerung, welche, ohne Rücksicht auf den Inhalt, sich bloß durch das Formelle charakterisirte, daß die Zunge das dabei thätige Organ ist, in bloßen Bewegungen der Zunge, in einem Hervorstoßen unverständlicher und wohl auch unarticulirter Töne bestand (S. 623). Bei der richtigen Einsicht, daß die sinnliche Grundbedeutung auf den Plural nicht anwendbar ist, sah sich Baur genöthigt, ein zweites Moment des *γλώσσαις λαλεῖν* zu unterscheiden und für dasselbe die Bleek'sche Erklärung zum Grunde zu legen. Bestand das *γλώσσαις λαλεῖν* auf seiner ersten Stufe in mehr oder minder unarticulirten Tönen, in jauchzenden Exclamationen und anderen Aeußerungen dieser Art, wie könne es befremden, daß der Drang des im Innern erregten überschwenglichen Gefühls, welches nach einem Ausdrucke rang, auch solche Redeformen zu Hülfe nahm, die theils aus fremden Sprachen entlehnt, theils wenigstens in der gewöhnlichen Umgangssprache nicht üblich waren? „Für das Neue und Außerordentliche, welches das Gemüth erfüllte und bewegte, sollte, da das gewöhnliche Mittel der Mittheilung zu mangelhaft und unzureichend erschien, ein neues Organ, eine neue Sprache geschaffen werden; der Versuch hierzu waren alle jene eigenthümlichen und auffal-

---

ersten christlichen Kirche betreffenden Untersuchungen, mit besonderer Rücksicht auf die Schrift von Schulz, Theol. Stud. u. Krit. 1838, H. 3, S. 618—702.

lenden Aeußerungen, in welchen die γλώσσαις λαλοῦντες sich vernehmen ließen; aber dieser Versuch mußte der Natur der Sache nach ein sehr unvollkommenes Stückwerk sein, und konnte daher im besten Falle in nichts Anderem bestehen, als in einzelnen abgerissenen Wörtern und Redensarten, die entweder aus einem antiquirten Sprachgebrauch oder aus anderen Sprachen genommen waren" (S. 632 f.). Auch in dieser Bedeutung seien die γλῶσσαι ja nur besondere Aeußerungen, in welchen das Organ der Zunge sich kund giebt, Formen der Sprache, und zwar hier solche, die etwas Singuläres und Auffallendes an sich haben, Sprachidiotismen, γλωσσήματα, gleichsam noch rohe und unvollkommene, und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeußerungen des Organs der Zunge, aus welchen sodann erst die γλῶσσαι im eigentlichen Sinne, die modernen Umgangssprachen des cultivirten Lebens, hervorgingen (S. 634 f.). Hatte das γλώσσαις λαλεῖν diesen Trieb schon auf der zweiten Stufe, so geht das dritte, ideelle Moment, das Reden in fremden Sprachen (Apg. C. 2 und schon 1 Kor. 13, 1), sehr natürlich aus einer Verallgemeinerung und Steigerung dessen hervor, was in der Wirklichkeit nur fragmentarisch vorkam (S. 656 f.). Während in der früheren Darstellung das Charisma nach einer idealen Vergangenheit in der gemeinen Wirklichkeit des Lebens verkümmerte, so steigt es hier in der Sage zu idealer Vollendung hinauf. — Trat in dieser neuen Untersuchung das Bestreben unverkennbar hervor, die verschiedenen Auffassungen und Bedeutungen in einer stetigen Continuität zusammenzufassen, so erschien gleichzeitig ein anderer Versuch, welcher die sinnliche Grundlage der Glossolalie, welcher sich schon Schulz so bedeutend angenähert hatte, auf die Spitze trieb. In Göttingen mußte die hier erzogene Bardili-Eichhorn'sche Ansicht auch vollendet werden, indem Wieseler[1]) so glücklich war, das Werk seiner beiden Vorgänger auch da-

1) Ueber das γλώσσαις λαλεῖν im N. T., neuer kritisch-exeget. Versuch über 1 Kor. 14. in Verbindung mit Apostelgesch. 2, Theol. Stud. u. Krit. 1838, H. 3, S. 703—772.

durch abzuschließen, daß er diese Ansicht selbst durch die Apostelgeschichte durchführte. Paulus beschreibe die Glossolalie als einen relativ leidentlichen Zustand, als „ein ekstatisches Reden in unverständlichen Ausdrücken, d. i. in leisen, kaum vernehmlichen, unarticulirten Worten, Tönen und Lauten, in denen sich das begeisterte fromme Gefühl Luft machte.“ Selbst in der Apostelgeschichte hat sich die Mittheilung des heil. Geistes am ersten Pfingstfest durch dieses Gelispel kundgethan. Auch die Verwunderung der Zuhörer, die doch nichts verstanden haben könnten, ist sehr begreiflich, wenn man mit Wieseler Apg. 2, 4 nur von dem ersten Zustand des glossematischen Zustands, dem eigentlichen Zungenreden, versteht, dagegen V. 6—12 auf die folgende Selbstauslegung des Gemurmels, die *ἑρμηνεία γλωσσῶν*, bezieht. Wie natürlich ist es nun, daß die Jünger hier, um sich Allen deutlich zu machen, auch fremde Sprachen gebrauchten, die ihnen ja gar nicht früher ganz fremd und unbekannt gewesen sein müssen! Hatten sie, als größtentheils ungebildete Leute, auch gerade keine Fertigkeit im Gebrauch aller jener Sprachen, so bewirkte doch der Augenblick, das Bedürfniß der Mittheilung, der Eifer für die erkannte göttliche Wahrheit, besonders aber das ihnen mitgetheilte göttliche Geistesleben, was ihnen unter anderen Umständen und in einer anderen Stimmung und Geistesconstitution nicht möglich gewesen wäre, daß sie nämlich auch Herrn über ihnen sonst ungeläufige Sprachen wurden (S. 748). Hat man so die biblische Darstellung alles höheren, übernatürlichen Gehalts entkleidet, so glaubt man um so mehr Licht und Klarheit in die Sache selbst gebracht zu haben (S. 756 f.)! [1])

Mit diesen Untersuchungen scheint der Umkreis aller möglichen Ansichten so erschöpft, jede mögliche Auffassung so vielseitig erörtert zu sein, daß, was sonst noch theils gelegentlich in Commentaren und anderen Untersuchungen, theils auch in

---

1) Gegen Baur und Wieseler rechtfertigte sich Schulz: Nachträgliche Bemerkungen über das *γλώσσαις λαλεῖν*, Theol. Stud. u. Krit. 1839, H. 3, S. 752—777.

eigenen Abhandlungen und Schriften über die Glossolalie vorgetragen wurde, doch nur Modificationen der erörterten Ansichten darbietet.[1]) Während de Wette keine entschiedene und ganz bestimmte Ansicht vortrug, so legt Meyer in der neuen Auflage seines Commentars zum ersten Korintherbrief S. 259 bestimmt die Bedeutung Zunge zum Grunde und nimmt eine vermittelnde Stellung zwischen Baur's früherer Ansicht und der von Schulz ein, indem er unter γλώσσαις λαλεῖν denjenigen Gebetsvortrag in Bitte, Lob und Dank versteht, welcher so exaltirt war, daß die subjective Verstandesthätigkeit dabei deprimirt wurde, die Zunge aber nicht der individuellen Reflexion zum Organ diente, sondern von dieser unabhängig, unwillkürlich vom heil. Geiste in Thätigkeit gesetzt war (S. 259). Auch Zeller hat in seiner Untersuchung über die Apostelgeschichte[2]) von Neuem die Unvereinbarkeit der Glossolalie Apg. C. 2 mit der Schilderung des Apostels nachgewiesen und hier (S. 43) erklärt, daß ihm die Neander'sche Ansicht über das γλώσσαις λαλεῖν der Sache nach der Wahrheit am

1) Der Güte des Herrn Professor Grimm, der seine eigene, wesentlich mit der Schulz'schen übereinstimmende Ansicht in dem Artikel: Inspiration in der Allgemeinen Encyklopädie Sect. II, Bd. 19, S. 37—88 vorgetragen hat, verdanke ich die Mittheilung folgender neuerer Literatur über diesen Gegenstand: Kuntze, das γλώσσαις λαλεῖν in Pelt's theol. Mitarbeiten 1840, H. 1; Tholuck's Literar. Anzeiger 1841, Nr. 35 f.; Wilh. Bauer, über die Sprachengabe oder das γλώσσαις λαλεῖν im N. T., Herborn 1842, angezeigt in Tholuck's Literar. Anzeiger 1842, Nr. 43 f. (nach Meyer, Comm. zu 1 Kor. 2. Aufl. S. 258, ziemlich mit Schulz einverstanden); Jäger, das Pfingstwunder in den Stud. d. evg. Geistlichkeit Würtembergs 1842; Seinecke, Sprachengabe der ersten Christen, Rinteln und Leipzig 1842, recensirt in Röhr's krit. Predigerbibl. 1844, S. 816 f. und in Rheinwald's Repertor. 1843, April; Brumder, le don des langues, Strasbg. 1844; Zinsler, de charism. τοῦ γλώσσαις λαλεῖν, Aug. Vindel. 1847, gekrönte katholische Preisschrift ohne wissenschaftlichen Gewinn (die alte Ansicht, s. Meyer a. a. O. S. 255); Engelmann, von dem Charisma im Allgemeinen und von dem Sprachcharisma insbesondere (gleichfalls kathol. Preisschrift), Regensburg 1848, recensirt von Hrn. Uhlhorn, Götting. Gel. Anz. 1849, Stück 149 f. (Keine Bewußtlosigkeit, nur mächtige geistige Erregtheit, auch nur relative Unverständlichkeit der Sprachengabe.)

2) Theol. Jahrb. 1849, H. 1, S. 15 f.

nächsten zu kommen scheine, daß es ein Reden im Zustand ekstatischer Begeisterung war, und daß γλῶσσα eben die Zunge oder Sprache des Geistes bezeichne, welche sich ihrer Natur nach mannigfach äußerte (daher der Plural). Jedenfalls muß jetzt jede weitere Untersuchung zunächst von dem Korintherbrief, als dem zuverlässigsten Denkmal des christlichen Alterthums über diese Erscheinung, ausgehen und aus demselben allein eine klare Anschauung sich zu bilden streben.

2. Die paulinische Darstellung 1 Kor. 12—14.

Der Apostel Paulus handelt in seinem ersten Brief an die Korinther C. 12—14 von der Glossolalie. Er stellt dieselbe von Anfang an unter den Gesichtspunct der Geistesgaben, mag man 12, 1: περὶ τῶν πνευματικῶν als Masculinum oder, wie gewöhnlich, nach 14, 1 als Neutrum fassen,[1]) und giebt sogleich ein sicheres Kennzeichen an, durch welches sich eine Begeisterung noch als eine christliche ausweis't, die eben deßhalb Duldung und Anerkennung verdient, nämlich das Bekenntniß Jesu als des Herrn. Hierdurch unterscheidet sich jede christliche Begeisterung von der heidnischen, in welcher der Mensch nur ein willenloses Spielwerk übermenschlicher, dämonischer Mächte ist, ohne sie zu kennen (V. 2. 3). Mit Recht nimmt Rückert diesen Gegensatz des ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαγόμενοι (durch eine dämonische Gewalt) zu dem ἄγεσθαι πνεύματι (Gal. 5, 18. Röm. 8, 14) an und beruft sich auf die Erklärungen des Apostels über den Götzendienst 10, 20 f. Auch Meyer denkt nach Eph. 2, 2

1) So Rückert, Meyer, de Wette. Aber die korinthischen Glossenredner wollten ja gerade die πνευματικοί sein (14, 37, vgl. 14, 12), und es ist ganz in der Ordnung, daß der Apostel seine Anweisung, wie es mit solchen Inspirirten zu halten sei, auch concret und persönlich eröffnet. Wird man also schon hier an die korinthischen Glossenredner zunächst denken müssen, welche jedenfalls in einem vorzüglichen, fast ausschließlichen Sinne die πνευματικοί sein wollten, so knüpft der Apostel natürlich nur in der Absicht an diese Benennung an, um im Folgenden eben ihre engere Begrenzung aufzuheben, die verschiedenen Formen der christlichen Begeisterung vollständiger anzugeben und unter ihnen der Glossolalie eine nur untergeordnete Stellung anzuweisen.

an den Satan als die führende Potenz.[1]) Ist somit die christliche Begeisterung in ihrem weitesten, durch jenes Merkmal bezeichneten Umfange zu dulden, so finden doch in ihrem Gebiete selbst sehr wesentliche Abstufungen des Höheren und Niederen statt. Die ganze Auseinandersetzung V. 5—30 über die Manigfaltigkeit der christlichen Geistesgaben und das sie zusammenhaltende Band einer organischen Einheit hat den bestimmten Zweck, der Glossolalie zwar eine Stelle in diesem Organismus, aber eine sehr untergeordnete, anzuweisen. Schon in der Aufzählung der einzelnen Charismen (V. 8—10) tritt diese Absicht deutlich hervor, wo zuerst der *λόγος σοφίας*, dann 2) der *λόγος γνώσεως*, 3) die *πίστις*, 4) die *χαρίσματα ἰαμάτων*, 5) die *ἐνεργήματα δυνάμεων*, 6) die *προφητεία*, 7) *διακρίσεις πνευμάτων*, und erst ganz zuletzt 8) die *γένη γλωσσῶν*, 9) die *ἑρμηνεία γλωσσῶν* erwähnt werden. Alle diese Erscheinungen des christlichen Geisteslebens sind zwar Wirkungen des einen und selbigen Geistes, gleichsam Glieder eines Leibes; aber eben deßhalb darf keines dieser Charismen aus seinem organi-

---

1) Mit Unrecht hat man die stummen Götzen so betont, als seien sie dem christlichen Geiste, welcher die Zungenrede hervorruft, nach Olshausen gar dem Logos des Christenthums, entgegengesetzt. Hinter den stummen Götzen steht schon für Paulus das Reich und Walten der Dämonen, und das beherrschende Princip in der heidnischen Religion ist nicht bloß „ein blinder Trieb" oder die sich selbst überlassene menschliche Natur (Baur 1838, S. 651), sondern eine übermenschliche dämonische Macht. Um nur eine verwandte Stelle aus der christlichen Literatur anzuführen, vergl. Athenagoras Legat. pro Christ. p. 29 ed. Colon. über die Heiden: *καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν οἱ προειρημένοι, οἱ προεστηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι.* Erst durch diese Gegenüberstellung des christlichen Geistes, der sich durch das Bekenntniß Jesu zu erkennen giebt, und der dämonischen Geister, welche sich hinter den stummen Götzen verbergen, erhält man einen energischen, ächt paulinischen Gegensatz. Der Apostel sagt also gerade das, was Olshausen zu seiner Befremdung vermißt, daß sich auch im Heidenthum eine Geisteskraft, aber eine unheilige, ungöttliche offenbarte. Der Apostel drückt sich aber vielleicht, wie Rückert bemerkt, so mild und schonend als möglich aus, um keine unangenehme Erinnerung des Vergangenen durchschimmern zu lassen.

schen Verhältniß herausgerissen werden, kein einzelnes Glied die anderen verdrängen oder an die Stelle des ganzen Organismus gesetzt werden. Läßt sich schon V. 15—21 eine indirecte Polemik gegen die beiden extremen Ansichten über die Glossolalie, sowohl gegen ihre Ueberschätzung, in welcher man die Glossenredner als die *πνευματικοί* schlechthin ansah, wie auch gegen ihre völlige Verwerfung (als ganz unnütz, vgl. V. 21), schwerlich verkennen: so deutet der Apostel V. 22 f. mit einer sehr feinen Wendung bestimmter an, wie er diese Erscheinung aufgefaßt und geachtet wissen will. Wie gerade die schwächeren Glieder des Leibes nothwendig, und wie die inhonesteren um so mehr honest, die unanständigen um so anständiger zu halten sind; so ist es auch, wie man ergänzen muß, mit der Glossolalie zu halten (V. 22—26). Denn V. 28—30 wird wieder, mit noch bestimmterer Hervorhebung der Rangordnung, der Glossolalie die niedrigste Stelle unter den Geistesgaben angewiesen.[1]) Und V. 31 leitet Paulus ja seine Darstellung der Liebe als des Vollkommensten und Unvergänglichsten im Christenthum, seine Hinweisung auf die Liebe als einen Weg *καθ᾽ ὑπερβολήν*, mit der bestimmten Ermahnung ein, daß man sich der b e s s e r e n Charismen befleißigen soll. Wie bestimmt ist hiermit angedeutet, daß die Glossolalie eben nicht zu den besseren und vorzüglicheren Geistesgaben gerechnet werden darf! Soll man schon unter den Charismen selbst vorzüglich nach den besseren streben, so giebt es über ihnen allen noch ein Vollkommneres, durch

---

1) *Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δ ε ύ τ ε ρ ο ν προφήτας, τ ρ ί τ ο ν διδασκάλους, ἔ π ε ι τ α δυνάμεις, ε ἶ τ α χαρίσματα ἰαμάτων, ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις, γ έ ν η γ λ ω σ σ ῶ ν· μὴ πάντες ἀπόστολοι; —— μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσι;* Es handelt sich hier offenbar um die kirchliche Stellung und Bedeutung der Charismen. Daher die Erwähnung der Apostel, der Lehrer, der *ἀντιλήψεις* und *κυβερνήσεις*. Weil dieser Gesichtspunct noch mehr Röm. 12, 4 f. vorherrscht, so treten hier die individuellen Charismen noch mehr zurück und sind eigentlich durch die Prophetie allein vertreten, neben welcher nur noch andere entschieden gemeinnützige Thätigkeiten, wie die *διακονία, διδασκαλία, παράκλησις*, erwähnt werden.

welches sie selbst, wie alle Bethätigungen des Christenthums, erst einen inneren Werth, eine höhere Weihe erhalten, die Liebe, auf welche hinzuweisen der Apostel um so mehr veranlaßt war, als die Ueberhebung und Verachtung einzelner Charismen auf einem Mangel christlicher Liebe beruhte. Die Glossolalie in ihrer höchsten Steigerung, als ein λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων (13, 1) gedacht, die Prophetie, welcher alle Geheimnisse und alle Gnosis enthüllt sind, der Glaube, welcher Berge versetzen kann, alles dieses, wie jede an sich wohlthätige Handlung, ist werthlos ohne Liebe (V. 1—3). So ist es denn auch die Liebe, welche Alles duldet, die lebendige Kraft alles Guten ist (V. 4—7), welche allein nie aufhört, während Prophetie und Gnosis vergehen, die Glossolalie (γλῶσσαι) verstummen wird, weil beide das Vollkommene nur theilweise erfassen (V. 8—10). Wie der Mann die Reden, Gesinnungen und Gedanken des Kindes ablegen muß,[1]) so wird in der Vollendung das Schauen von Angesicht zu Angesicht, die absolute Erkenntniß, an die Stelle des räthselhaften Schauens in dem bloßen Reflex eines mangelhaften Spiegels, an die Stelle fragmentarischer Erkenntniß, wie die gegenwärtige ist, treten; und unter den drei höchsten Gestaltungen des christlichen Bewußtseins ist die Liebe die größeste, als sein schlechthin wandelloses und unvergängliches Wesen selbst (V. 12. 13).

Soll man also vor allem nach der Liebe trachten, so mag man auch nach den πνευματικά (14, 1), wie Paulus jedenfalls hier im engern Sinne die Glossolalie nennt, streben; aber die Prophetie ist ein höheres Ziel. Diese Unterordnung der Glossolalie unter die Prophetie begründet der Apostel im Folgenden (V. 2—19) dadurch, daß jene an sich, ohne Auslegung für die Erbauung der Gemeinde nutzlos ist, weil der Glossenredner nur

1) Schulz bezieht S. 170 das ὡς νήπιος ἐλάλουν V. 11 auf die Glossolalie, das ἐφρόνουν auf die Prophetie, ἐλογιζόμην auf die Wissenschaft. Eine solche Nebenbeziehung des ἐλάλουν kann man wohl annehmen. Man vergleiche die Ermahnung 14, 20, nicht Kinder zu sein an Verstand.

sich selbst, nicht die Gemeinde, wie der Prophet, erbaut. Gleich einem unmelodischen Tönen der Flöte und Cither giebt auch die Glossolalie, welcher die Deutlichkeit, der εὔσημος λόγος (V. 9), fehlt, für Andere kein Verständniß ihres Inhalts, ist für sie einer barbarischen Rede gleich. Deßhalb werden die Korinther, als ζηλωταὶ τῶν πνευμάτων (V. 12, wieder Bezeichnung der Glossolalie), ermahnt, vor allem die Erbauung der Gemeinde im Auge zu behalten und um die Auslegung ihrer Glossolalie zu beten (V. 13). Denn, wenn nur das πνεῦμα im Menschen thätig ist, wie in der Glossolalie ohne Auslegung, so kann der νοῦς, oder das vermittelte und mittheilbare Selbstbewußtsein, keine Frucht bringen, keinen Nutzen schaffen (V. 14 ἄκαρπος activ). Deßhalb ist, aus Rücksicht auf die Gemeinde, die durch den νοῦς vermittelte, für Andere verständliche religiöse Rede vorzuziehen (V. 15—19). Wie gering der Apostel den äußeren Werth der Glossolalie schätzte, sieht man besonders aus Vers 20—25, wo er sogar noch die einzige Bedeutung der Glossolalie aus dem A. T. rechtfertigt. Mit der Ermahnung, nicht Kinder, sondern vollkommen an Verstand zu sein, geht er auf die Stelle Jes. 28, 11. 12 zurück, welche er auf die Glossolalie bezog. Wie Gott nach dieser prophetischen Stelle durch fremde Zungen und Lippen (ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις, d. h. nach dem ursprünglichen Sinn: durch barbarische Nationen) zu seinem verstockten Volke reden wollte, so ist die Glossolalie (V. 22 αἱ γλῶσσαι, wie 13, 8) überhaupt nach außen hin nur ein Zeichen für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen, wie die Prophetie. Dieses ist aber nicht einmal in dem Sinne gemeint, als sei der Zweck und Erfolg jener die Bekehrung der Ungläubigen. Denn der Apostel fährt ja sogleich fort, den verschiedenen Eindruck der Glossolalie und der Prophetie auf Idioten und Ungläubige zu schildern, welche zu den kirchlichen Versammlungen hinzukommen. Glossenreden werden nur den Eindruck der Manie auf sie machen können, während die Prophetie den Erfolg haben wird, daß sie in sich gehen und das Walten Gottes in der Gemeinde erkennen (V. 23—25). Was kann also die Glos-

solalie für den Apostel anders gewesen sein, als ein Zeichen des göttlichen Zorns über Verstocktheit und Unglauben?[1]) Man nimmt, wie Schulz S. 78 sagt, in jenem γλώσσαις λαλεῖν nach Paulus vielmehr ein Zeichen göttlicher Ungnade wahr, als Gnaden= und Huldgeschenke der Gottheit. Nur darf als der Gegenstand der „mißbilligenden und bedrohlichen" Ansprache Gottes nicht sowohl der Glossenredner selbst gedacht werden, für welchen diese Sprache immer ein dankenswerthes Charisma ist (V. 18), sondern die Angeredeten. Der Glossenredner kann sich selbst immer noch in gewissem Sinne erbauen, innerlich fördern; aber auf Idioten und Ungläubige kann er höchstens einen drohenden und schreckenden Eindruck machen. — Aus diesen Prämissen ergiebt sich ohne Weiteres die Pflicht, das Glossen=

1) Während man V. 22 sonst gewöhnlich so verstand, als sei die Glossolalie ein Zeichen für die Ungläubigen, um sie durch den Ausdruck des Außerordentlichen auf den wirkenden Geist aufmerksam zu machen (Bleek 1829, S. 72): so wandte Baur mit Recht ein, daß das Zungenreden nach V. 23 auf diese nur den Eindruck des μαίνεσθαι mache, sie nicht davon überzeuge, ὅτι ὁ θεὸς ὄντως ἐν ὑμῖν ἐστι (V. 35). Demnach könne der Sinn nur sein: Wie nach der Stelle des Propheten, als die Israeliten aus einem gläubigen Volk ein ungläubiges geworden waren, Gott mit ihnen nicht mehr durch Propheten, sondern durch Menschen einer ausländischen, unverständlichen Sprache reden wollte, so würde auch euch, wenn ihr über dem γλώσσαις λαλεῖν das προφητεύειν hintansetztet, das γλώσσαις λαλεῖν als Ungläubige charakterisiren, während dagegen das προφητεύειν das Merkmal des Gläubigen ist (1830, S. 121 f.). Aehnlich versteht Schulz (S. 77 f. 176) V. 21 f. so, als sei die Glossolalie nicht ein Zeichen von Gläubigen, sondern von Ungläubigen. Dieses müßte aber τῶν ἀπίστων erfordern, und wie es sich auch mit dem ἰδιώτης verhalten möge, jedenfalls irrt Schulz, wenn er S. 176 den ἄπιστος nicht von ungläubigen Heiden, sondern von Christen versteht, welche nur der Glaubenszuversicht und innerlichen Geistesanregung ermangeln (vergl. Joh. 20, 27. Matth. 17, 17. 20. Luk. 9, 41. Mrk. 6, 6. Röm. 11, 20. 23. 1 Kor. 4, 4). Dagegen hielt Bäumlein die äußerlich Gläubigen nur V. 21 für das zu καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονταί μου zu ergänzende Subject (S. 101 f.). V. 21 solle überhaupt nur den Satz bestätigen, daß die Glossolalie in der Gemeinde der Gläubigen keine Beachtung finde. So zwecklos aber die ἕτεραι γλῶσσαι in der Versammlung der Gläubigen seien, so können sie doch für Ungläubige zu einem σημεῖον werden. Aber aus V. 24 geht deutlich hervor, daß sie gerade für diese erfolglos sind.

reden in den Gemeindeversammlungen zu beschränken und nur unter solchen Bedingungen zu gestatten, welche noch irgend einen Nutzen für die Gemeinde versprechen können (V. 26—40). Es sind nur höchstens drei Glossenredner, und zwar nach einander, zuzulassen, aber auch diese nur unter der Bedingung, daß ein Hermeneut da ist, welcher den Inhalt ihrer Rede dem Verständniß der Gemeinde zugänglich machen kann (V. 27. 28). Dagegen kann diese Zahl bei prophetischen Vorträgen, wenn noch ein Anderer eine Offenbarung empfängt, auch überschritten werden; es ist sogar denkbar, daß alle Versammelten, Einer nach dem Anderen, zum prophetischen Vortrag kommen können, weil hier eine Ordnung möglich ist, weil der Prophet über den ihn erfüllenden Geist Gewalt hat (V. 29—33). Weiber, die vielleicht in Korinth auch als Glossenrednerinnen aufgetreten waren, sollen dagegen in den öffentlichen Versammlungen gänzlich schweigen (V. 34—36). Mit einer nachdrücklichen Einschärfung dieser Verordnungen, als seien sie Gebote des Herrn selbst (V. 37), faßt der Apostel seine Anordnungen V. 39. 40 noch einmal zusammen. Während man nach der Prophetie streben soll, so soll man die Glossolalie bloß nicht (ganz) ausschließen und verhindern und übrigens dafür sorgen, daß Alles mit Anstand und Ordnung geschehe.

Die einzelnen Bestimmungen des Apostels über die Glossolalie concentriren sich in dem Unterschiede von der Prophetie, mit welcher sie immer als verwandt zusammengestellt wird, daß sie aus einer Begeisterung hervorging, in welcher das vermittelte, reflectirte Selbstbewußtsein, der *νοῦς*, zurücktrat, und in einer Weise sich äußerte, welche nur durch eine besondere Auslegung Anderen verständlich werden konnte. Fragt es sich nun, welche Ansicht in sachlicher Hinsicht die merkwürdige Erscheinung am besten erklärt, so muß auch die bei Paulus vorhandene Terminologie in Anschlag kommen. Abgesehen von dem Reden *διὰ τῆς γλώσσης* 14, 9, welches einem Vergleich angehört und sich wenigstens nicht unmittelbar auf die Glossolalie bezieht, und von den *ἑτερογλώσσοις* 14, 21, welche doch zunächst,

troß der Abweichung von den LXX (*διὰ φαυλισμὸν χειλέων*), auf Jes. 28, 11 verweisen, finden wir bei Paulus zunächst *γλώσσῃ λαλεῖν* 14, 2. 4. 13. 27 (nach einigen Handschriften auch V. 18), ferner *γλώσσαις λαλεῖν* 12, 30. 14, 5. 6. 18. 22. 39. An jene Formel schließt sich das *προσεύχεσθαι γλώσσῃ* 14, 14, gleichbedeutend mit *προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι* V. 15, an, ferner *γλῶσσαν ἔχειν* 14, 26, *ἐν γλώσσῃ λαλεῖν* 14, 19 (Gegensatz *διὰ τοῦ νοὸς λαλεῖν*). Dieser Formel schließen sich Ausdrücke, wie *αἱ γλῶσσαι* von der Glossolalie selbst 13, 8. 14, 22, *γένη γλωσσῶν* 12, 10. 28, *ἑρμηνεία γλωσσῶν* 12, 10, an.

Es ist nun bereits ziemlich allgemein anerkannt, daß die korinthische Glossolalie kein Reden in fremden Sprachen war, und es kann fast genügen, in dieser Hinsicht auf die bereits von Anderen geltend gemachten Argumente zu verweisen.[1]) Sehen wir von den in der Sache selbst liegenden Schwierigkeiten ab, so stellen doch schon der Zusammenhang und die Terminologie dieser Ansicht solche Schwierigkeiten entgegen, daß sie entschieden aufgegeben werden muß. Die ältere Vorstellung, daß die Glossolalie nur ein Charisma zur Verkündigung des Evangeliums unter fremden Völkern war, paßt freilich sehr wenig auf den ersten Korintherbrief, in welchem gerade ihre Unverständlichkeit für Andere so unbeschränkt behauptet wird. In einer Handelsstadt, wie Korinth, sollte ein Reden in fremden Sprachen allen Anderen unverständlich gewesen sein? Oder, wenn gerade diejenigen, welche der fremden Sprache etwa kundig waren, als die Hermeneuten auftraten, wie erklärt es sich, daß die *ἑρμηνεία* noch ein Charisma sein kann? Ist sie aber in der That ein Charisma, um dessen Mittheilung der Redner selbst beten soll (14, 13): so muß man, wenn man sich nicht zu der Annahme entschließen kann, daß der heilige Geist nur solche Sprachen ausgewählt habe, welche weder dem Redner noch

---

1) S. Bleek 1829, S. 15 f., Baur 1830, S. 78 f., Schulz S. 57 f., Zeller, Theol. Jahrb. 1849, S. 17 f., Meyer Comm. I, S. 256.

den Anwesenden geläufig waren,[1]) den Grund der Unverständlichkeit überhaupt in etwas Anderem suchen, als in dem Gebrauch fremder Sprachen. Wenn die Glossolalie ein Reden in fremden Sprachen war, so begreift man ferner nicht, wie Paulus 14, 10, 11 dieselbe mit einem solchen Reden fremder Sprachen vergleichen kann, da, was verglichen wird, offenbar verschieden sein muß. Vergeblich hat sich Bäumlein S. 92 bemüht, diese Schwierigkeit zu heben. Es frage sich eben, ob 14, 10 die Worte *τοσαῦτα εἰ τύχοι* ein zur Erläuterung dienendes Beispiel anführen sollen und nicht vielmehr das Allgemeine, von welchem auf den besonderen, darunter begriffenen Fall der *γλώσσαις λαλοῦντες* die Anwendung gemacht werden soll. Die Beispiele, welche V. 7. 8 angeführt werden, könne man mit der Anwendung in V. 9 als geschlossen betrachten. Die Formel *εἰ τύχοι* dürfe bekanntlich nicht übersetzt werden: „zum Beispiel", sondern: „wenn sich's trifft, vielleicht", am nächsten wohl entsprechend unserm: „wenn das Glück gut ist", und diene nur zum gemilderteren Ausdruck der Behauptung. Allein, auch 15, 37 wird offenbar mit *εἰ τύχοι* ein Beispiel eingeführt.[2]) Und hier ist es willkürlich, den Vergleich schon mit V. 9 zu schließen, da der Apostel V. 12 ganz so, wie V. 9,

---

1) In diesem Falle würde der Apostel 14, 14 vielmehr ermahnt haben zum Gebet, daß der heilige Geist eine verständliche Sprache wählen möge.

2) S. Rückert S. 364, der treffend bemerkt, wie die Formel *εἰ τύχοι* trotz ihrer an sich allgemeineren Bedeutung einer bloßen Möglichkeit (wenn sich's treffen sollte, oder einfacher: etwa) auch den Sinn von z. B. haben könne, und hierfür Belege anführt. Rückert gesteht unbefangen die Beweiskraft dieser Stelle gegen ein Reden in fremden Sprachen ein; was auch die *γλῶσσαι* seien, diese Stelle scheine jeden Weg zur Annahme fremder Sprachen zu versperren. De Wette und Meyer beziehen *εἰ τύχοι* als Limitation zu *τοσαῦτα*. Allein, wie läßt ein ganz unbestimmter Ausdruck limitiren? Ich erinnere noch an Justin Ap. I, 27, p. 70: *καὶ τῶν τούτοις χρωμένων τις πρὸς τῇ ἀθέῳ καὶ ἀσεβεῖ καὶ ἀκρατεῖ μίξει, εἰ τύχοι, τέκνῳ ἢ συγγενεῖ ἢ ἀδελφῷ μίγνυται.* Maximus *περὶ ὕλης* c. 8. (Routh reliq. sacr. II, p. 101): *καὶ ὥσπερ, εἰ τύχοι, λέγειν (λέγομεν?) ἐκ λίθων οἰκίαν γεγονέναι, ἐφ' ὧν οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ὡς οὐκ ἔτι λίθοι μένουσι τῇ οὐσίᾳ, οἰκία γενόμενοι οἱ λίθοι.*

mit *οὕτω καὶ ὑμεῖς* zu der korinthischen Glossolalie übergeht. Offenbar sind also die *γένη φωνῶν* (V. 10), die verschiedenen barbarischen Sprachen, von den *γένη γλωσσῶν* verschieden. Man könnte sich auf *ἑτερογλώσσοις* V. 21 berufen, wenn man nur ein Recht hätte, unsere Erklärung der prophetischen Stelle von ausländischen Sprachen bei dem Apostel vorauszusetzen. Dieser findet in derselben aber unmittelbar die christliche Glossolalie selbst bezeichnet, was sie auch sein möge; auch ist das parallele *ἐν χείλεσιν ἑτέροις* der Bedeutung „Sprache" nicht gerade günstig. Nur eine einzige Stelle (13, 1), auf welche sich daher Olshausen und Rückert stützen, scheint sicherer die Bedeutung Sprache zu enthalten. Aber auch wenn hier von den Sprachen der Engel und der Menschen die Rede sein sollte,[1]) so ist doch der ganze Satz hypothetisch; der Apostel steigert die Glossolalie zu einer Spitze, welche eben so wenig der Wirklichkeit angehört, wie ein Glaube, welcher wirkliche Berge versetzt hat (V. 2). Eine solche Steigerung zu einem nur ideellen Reden in allen Sprachen der Menschen und der Engel würde sich aber selbst dann denken lassen, wenn *γλώσσαις λαλεῖν* nicht gerade von fremden Sprachen zu erklären ist.[2]) Wie etwa ein Kaufmann recht gut sagen könnte: „und wenn ich ganz Indien besäße, so würde ich dieses oder jenes nicht thun", ohne einen Fußbreit Landes dort zu besitzen: so könnte auch der Apostel den Fall gesetzt haben, daß er die Sprachen der Engel und der Menschen redete, ohne daß irgend eine fremde Sprache in der Glossolalie gebraucht wäre, wenn in ihr nur überhaupt etwas

1) Dagegen erinnert Meyer an den homerischen Vers Il. II, 489: *εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ᾽ εἶεν.* Ich füge noch hinzu Theophilus ad Autol. II, p. 91 ed. Colon. Niemand kann die Schöpfungsgeschichte vollständig auslegen, *οὐδὲ εἰ μύρια στόματα ἔχοι καὶ μυρίας γλώσσας.* Doch erregt der Artikel Bedenken.

2) Man denke z. B. an Baur, welcher (1838, S. 695) die Gradation von bloßen Glossen zu vollständigen Sprachen hervorhebt: „wenn ich nicht bloß in einzelnen, aus verschiedenen Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den verschiedenen Sprachen der Menschen selbst redete, und nicht bloß in den Sprachen der Menschen, sondern auch in den Sprachen der Engel."

Fremdartiges und von der gewöhnlichen Sprache Abweichendes lag. Und wenn die Glossolalie schon wirklich ein λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων war, so würde vielmehr die einfachere Steigerung: ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀγγέλων λαλῶ, zu erwarten sein, nicht eine solche Verbindung der Gradation mit der Wirklichkeit. Das Reden in fremden Sprachen könnte also in Korinth höchstens momentan und accidentiell als höchste Aeußerung der Begeisteruug vorgekommen sein. Nimmt man aber mit Olshausen an, daß der Ekstatische nur dann in fremden Sprachen redete, wenn Anwesende derselben kundig waren, so würde aus der paulinischen Darstellung hervorgehen, daß dieser Fall nur selten gewesen sein könne, weil hier auch der Fall vorausgesetzt wird, daß gar kein Hermeneut zugegen war (14, 28), ja daß Paulus selbst in völliger Einsamkeit in Glossen redete (14, 18. 19), und daß der Glossenredner sein eigener Hermeneut war (14, 5. 13). Man hat aber um so weniger ein Recht, irgend ein Reden in fremden Sprachen bei Paulus anzunehmen, da der paulinische Sprachgebrauch dieser Erklärung sehr bestimmt widerstreitet. Ließe sich der Plural γλώσσαις λαλεῖν noch allenfalls von einem Sprachenreden verstehen, so bietet doch der Singular γλώσσῃ λαλεῖν unübersteigliche Schwierigkeiten dar. Wie auffallend und tautologisch wäre die Formel: in einer Sprache reden! Olshausen (1829, S. 539) meint zwar, wenn man ἑτέρᾳ oder καινῇ zu γλώσσῃ ergänze, so verliere der Ausdruck jedes Auffallende. „Man könnte sagen, daß in den ekstatischen Zuständen der Eine in dieser, der Andere in jener Sprache, entweder immer oder vorherrschend sprach, und deßhalb hieß die Gabe γλώσσῃ λαλεῖν. Da sie wieder in Anderen sich so darstellte, daß sie in ähnlichen Zuständen in mehreren Sprachen abwechselnd nach einander redeten, so sagte man auch γλώσσαις λαλεῖν.“ Aber Baur nennt es (1830, S. 78) mit Recht eine ziemlich willkürliche Annahme, daß in jener Formel gerade das bezeichnende Epitheton, ohne welches sich kein in den Zusammenhang passender Sinn mit ihr verbinden läßt, weggelassen worden sei. Nicht viel

besser ist auch die Bäumlein'sche Rechtfertigung (S. 105 f.), die kürzere Formel γλώσσαις λαλεῖν sei nur als Abkürzung aus der volleren ἑτέραις γλώσσαις zu erklären; vielleicht, weil sich aus dieser Formel mit dem Worte γλῶσσα die Bedeutung des Fremdartigen verband, vielleicht, weil überhaupt γλῶσσα neben seiner allgemeineren Bedeutung insbesondere zu der einer fremden Sprache hinneigte, scheine auch die Formel γλώσσῃ λαλεῖν „reden in einer (fremden) Sprache" entstanden zu sein.[1]) Welche Mittelglieder muß man aber bei dieser Erklärung hinzudenken! Kann man den Sprachgebrauch nur so gezwungen erklären, so wird man Andere nur darin bestärken, daß man diesen Weg überhaupt verlassen muß. Man nehme gar einen Ausdruck, wie γλῶσσαν ἔχειν, der 14, 26 ganz parallel mit ψαλμόν, διδαχήν, ἀποκάλυψιν, ἑρμηνείαν ἔχειν steht und sich eben deßhalb nur auf ein Materielles beziehen kann. Wie nichtssagend ist Olshausen's Erklärung (1829, S. 541 f.), der Ausdruck solle heißen: eine Sprache besitzen, im Vermögen einer Sprache sein! Unter solchen Umständen kann man es Schulz kaum verdenken, wenn er S. 91 die Meinung, das singularische γλώσσῃ λαλεῖν könne heißen: in mehreren Sprachen und noch dazu in lauter fremden Sprachen reden, zu den unphilologischen Träumereien, um nicht zu sagen Ungereimtheiten, rechnet, deren die theologischen Dogmatisten noch immer eine gute Anzahl festhalten, und weil sie dieselben aus dem Urtext der heiligen Schrift nicht herleiten können, mittelst loser Künste hineinzutragen suchen, somit den Verfassern Gewalt anthun und Unkundige täuschen.

Erscheint also die alte Erklärung als auf die paulinische Darstellung ganz unanwendbar, so stellen sich ähnliche Schwie-

1) Bäumlein glaubt, dieses sei um so mehr möglich, als γλῶσσα für sich nach Bleek's Nachweisung (1829, S. 34, not. b. Plutarch de Is. et Osir. ed. Reisk. T. VII, p. 479. Aristot. Poët. c. 22, 4) in der Bedeutung eines einzelnen fremdartigen, aus fremden Dialekten oder Sprachen aufgenommenen Ausdrucks vorkomme. Aber ein einzelner fremdartiger Ausdruck ist von einer fremden Sprache sehr weit verschieden; auch so würde man vielmehr den Plural erwarten.

rigkeiten auch der Bleek'schen Erklärung von einem Reden in ungewöhnlichen, alterthümlichen, hochpoetischen Ausdrücken entgegen. Die gelehrten Nachweisungen Bleek's (1829, S. 33 f.) belegen zwar für γλῶσσα 1) die Bedeutung eines veralteten, aus dem gewöhnlichen Gebrauch verschwundenen Wortes aus Galen und M. Antoninus, 2) von Idiotismen, provinziellen Ausdrücken, die nur in bestimmten Gegenden üblich und bekannt, für diejenigen γλῶσσαι sind, bei denen sie nicht mehr herrschend sind.[1]) Muß man die Bleek'schen Nachweisungen bis hierher anerkennen, so muß man auch das noch zugeben, daß γλῶσσαι 3) der gemeinschaftliche Name für alle diese verschiedenen Klassen von Wörtern, die vom gemeinen Sprachgebrauch abwichen, ohne Rücksicht auf ihren Ursprung war, wie ein von Wetstein zu 1 Kor. 12, 10 angeführtes Scholion γλώσσας durch φωνὰς ἀρχαίους καὶ ἀποξενισμένους ἢ ἐπιχωριαζούσας (d. h. nur provinziell) erklärt. So sind glossemata bei Quinctilian (Instit. orator. I, c. 8, p. 63) allgemein voces minus usitatae, und im Unterschied von der gewöhnlichen Umgangssprache giebt es eine lingua secretior, quam Graeci γλώσσας vocant (c. 1, p. 17). Wenn aber z. B. Diodorus Siculus (Bibl. IV, c. 66) das Wort Σιβύλλα durch die Bemerkung erklärt: τὸ γὰρ ἐνθεάζειν κατὰ γλῶσ-

1) Zuerst bestimmt bei Aristoteles de arte poët. c. 21, 4—6. 22, 3. 4. So finden Sextus Empiricus (adv. Gramm. I, c. 13, p. 286) bei Sophokles, Plutarch (de audiend. poët. c. 5, T. VI, p. 78 ed. Reisk.) bei Homer aus dem Sprachgebrauch verschwundene Ausdrücke oder Glossen. Es giebt provinzielle Idiotismen, γλῶσσαι κατὰ πόλεις (Anecdota Graeca ed. Bekker T. III, p. 1095. So stellten mehrere Grammatiker die γλῶσσαι ἀττικαί, κρητικαί, λακωνικαί, ἰταλικαί zusammen (s. Bleek S. 36 f.). So heißen auch solche Wörter, die aus fremden Sprachen entlehnt sind und in der griechischen noch kein Bürgerrecht erhalten haben, γλῶσσαι (Plutarch de Is. et Osir. ed. Reisk. T. VII, p. 479. Aristot. de arte poët. c. 22, 4). Dagegen hat Bleek mit Unrecht, wie Baur (1830, S. 85) u. Schulz (S. 42) bemerkt haben, aus Clem. Al. Strom. I, c. 21, p. 338, wo die φωναὶ der Barbaren selbst γλῶσσαι, d. h. Sprachen, nicht bloße Dialekte, wie die 5 griechischen, heißen, geschlossen, daß hier die unverständlichen Wörter aus fremden Sprachen γλῶσσαι genannt seien.

σαν ὑπάρχειν σιβυλλαίνειν, so muß man fragen, ob er nicht eben ein veraltetes Wort σιβυλλαίνειν sich gedacht hat. Jedenfalls dehnte man den Gebrauch dieses Ausdrucks auf alle Wörter aus, welche einer Erklärung zu bedürfen schienen, z. B. gar κωφός und σοφιστής (s. Bleek S. 39), und deren Erklärung das Geschäft der Grammatiker war (S. 40), ferner auf Ausdrücke, die nur einer beschränkteren, minder bekannten Sphäre angehören, wie der Kochkunst (γλῶσσαι ὀψαρτυκαί), dem historischen Stil, wie Glossen Herodot's, der poetischen Diction.[1]) Wenn aber Bleek S. 42 f. aus Dionysius von Halikarnaß weiter nachzuweisen sucht, daß γλωσσηματικαὶ λέξεις (oder γλ. ὀνόματα), die φράσις γλωσσηματική die Eigenthümlichkeiten bedeuten, durch welche ein poetischer Stil sich von der gewöhnlichen schlichten, prosaischen Rede unterscheide, „welcher Art von Ausdrücken sich zwar ein Demosthenes und Lysias enthalten, die aber unter den Prosaikern Plato und besonders Thukydides reichlich anwenden und dadurch in ihrem Stile etwas Poetisches bekommen", und sich ferner auf eine Stelle Plutarchs[2]) beruft, wo γλῶσσαι von den Ausdrücken stehe, in denen die pythische Priesterin in früherer Zeit Orakelsprüche gegeben habe, so lange sie dieselben überhaupt in „poetischer" Rede ertheilte, während in späterer Zeit, wo sie sich zur Prosa und zur Sprache des gewöhnlichen Lebens herabließ, auch die γλῶσσαι bei ihr nicht weiter zum Vorschein kamen: so erheben sich gewichtige Bedenken gegen diese Ausdehnung des genus locutionum glossematicum auf die poetische Redeweise überhaupt. In ersterer Hinsicht hat bereits Baur (1830, S. 87 f.) dem ich im Wesentlichen beistimmen muß,

---

1) Pollux Onomast. II, 4, p. 96 ed. Seber.: ἀλλὰ καὶ τὰς ποιητικὰς φωνὰς γλώττας ἐκάλουν, ὡς Ἀριστοφάνης. Bekker Anecd. gr. Vol. I, p. 87: γλώττας· τὰς τῶν ποιητῶν ἢ ἅς τινας ἄλλας ἐξηγούμεθα.

2) De Pyth. orac. c. 24, T. VII, p. 602: ἀφελὼν δὲ (ὁ θεὸς) τῶν χρησμῶν ἔπη καὶ γλώσσας καὶ περιφράσεις καὶ ἀσάφειαν, οὕτω διαλέγεσθαι παρεσκεύασε τοῖς χρωμένοις, ὡς νόμοι τε πόλεσι διαλέγονται, καὶ βασιλεῖς ἐντυγχάνουσι δήμοις καὶ μαθηταὶ διδασκάλων ἀκροῶνται, πρὸς τὸ συνετὸν καὶ πιθανὸν ἁρμοζομένους.

bemerkt, das Gebiet des Wortes γλῶσσα gehe über solche Ausdrücke und Redensarten nicht hinaus, welche in der gewöhnlichen, allgemein verständlichen Umgangs- und Schriftsprache außer Gebrauch sind. Daraus, daß die poetische Redeweise sich auch sogenannter glossematischer Ausdrücke bedient, folge nicht, daß ein poetischer Vortrag ein glossematischer genannt werden könne; solche glossematische Ausdrücke seien nicht so sehr das Charakteristische der poetischen Redeweise, daß deßwegen diese selbst geradezu ein γλώσσαις λαλεῖν heißen könne.[1]) Aus Dionysius von Halikarnaß gehe doch immer nur so viel hervor, daß die λέξις γλωσσηματική mit der λέξις ποιητική gewisse seltene, fremdlautende, in der gewöhnlichen Sprache außer Umlauf gekommene Ausdrücke gemein hat. Die Sprache des Thukydides könne z. B. nach Dionysius eine glossematische oder auch poetische genannt werden, weil er bei der Auswahl der Wörter τὴν τροπικὴν καὶ γλωττηματικὴν καὶ ξένην λέξιν vorzog ἀντὶ τῆς κοινῆς καὶ συνήθους τοῖς κατ᾽ αὐτὸν ἀνθρώποις;[2]) sehr unrichtig aber würde es sein, wegen dieser doch immer nur in einzelnen Wörtern und Redensarten sich äußernden Eigenthümlichkeit seiner Ausdrucksweise seinen Vortrag im Ganzen als einen hochpoetischen zu charakterisiren.[3])

1) Aus Pollux und der anderen von Bleek angeführten Stelle geht in der That nur so viel hervor, daß eigenthümlich poetische Ausdrücke auch zu den γλῶσσαι gerechnet wurden, daß es auch γλῶσσαι ποιητικαί giebt. So wenig aber γλῶσσαι für sich schon Ausdrücke der Kochkunst bedeuten kann, weil es auch γλῶσσαι ὀψαρτυκαί giebt, so wenig kann γλῶσσαι allein schon poetische Ausdrücke heißen.

2) Iudic. de Thucyd. c. 24, 1 ed. Krueger. Epi. ad Amm. de Thucyd. c. 2 (ed. Sylb. p. 133).

3) Das Glossematische rechnet Dionysius de verb. composit. c. 25. 26 mit zu den Eigenthümlichkeiten der poetischen Sprache, welche Lysias in seinem Stil vermieden hat (de att. script. p. 82, Sylb.), wie auch Demosthenes (Iudic. de Thuc. c. 53, 1, p. 162). Ebenso gehört das Glossematische auch zu den Eigenthümlichkeiten der Historiker (Ib. c. 50, 2, p. 161), besonders des Thukydides (Ib. c. 52, 3: καθ᾽ ἃ δοκεῖ μάλιστα τῶν ἄλλων διαφέρειν, κατὰ τὴν γλωσσηματικὴν καὶ ἀπηρχαιωμένην καὶ ποιητικὴν καὶ ξένην λέξιν, womit zu vergleichen c. 35, 2: αἱ γλωττηματικαὶ καὶ ξέναι καὶ πεποιημέναι λέξεις). Jedenfalls

Das Veraltete und Fremdartige sei nach Dionysius das Wesentliche des Glossematischen, ja er mache sogar einen gewissen Unterschied zwischen dem Glossematischen und dem Poetischen Epi. ad Amm. de Thucyd. c. 3, wo er zu jenem Ausdrücke, wie ἀκραιφνές, ἐπιλογισμός, ἡ περιωπή, ἀνακωχή, zu diesem Wörter, wie κωλύμη, πρέσβευσις, καταβολή, ἀχθηδών, δικαίωσις[1]) rechnet. Weil das Glossematische sich nicht auf den inneren poetischen Charakter, sondern immer nur auf einzelne Ausdrücke bezog, so sei auch bei Dionysius nicht von einem zusammenhängenden γλώσσαις λαλεῖν, sondern von ὀνόματα γλωσσηματικά die Rede, und aus der Anwendung auf Thukydides gehe hervor, daß sein Vortrag nicht wegen eines durch das Ganze hindurchgehenden begeisterten Schwunges, sondern nur wegen einzelner ihm eigener Redensarten so bezeichnet werden konnte. Aber auch in der plutarchischen Stelle über die pythische Priesterin, welche **Baur** selbst späterhin für seine Modification der **Bleek**'schen Ansicht benutzt hat, liegt das Poetische der alten Orakel nicht sowohl in γλώσσας, als vielmehr in ἔπη (Verse); auch nennt Plutarch nur vom Standpunct einer späteren Zeit aus auch Glossen unter ihren Spracheigenthümlichkeiten, ohne daß hieraus folgte, dieselben seien schon für jene Zeit der Umgangssprache ganz fremd gewesen.[2]) Würde

---

gehört nach diesen Stellen das Glossematische **nicht bloß** der Poesie, sondern auch der historischen Darstellung an.

1) Da κώλυμα für κωλύμη, πρεσβεία für πρέσβευσις, ἄχθος für ἀχθηδών die gewöhnlichen Ausdrücke waren, so scheint Dionysius das Poetische überhaupt in die neuen Wortbildungen gesetzt zu haben, wie er de verb. comp. c. 25 von einer ὀνομασία ποιητικὴ γλωσσηματικῶν — καὶ πεποιημένων, Iud. de Thuc. c. 35, 2 von πεποιημέναι λέξεις spricht. So sah er wohl auch δικαίωσις (Thuc. 3, 82) als eine originelle Bildung für δικαίωμα an. Zu den glossematischen Ausdrücken rechnete er wohl solche, welche er als alterthümliche, außer Gebrauch gekommene Bildungsformen ansah.

2) **Baur** selbst hat später (1838, S. 635) aus dieser Stelle gefolgert, daß eine glossematische Rede in einem gewissen Kreise des Lebens nichts Ungewöhnliches war, einem Gebiete angehöre, in welchem das gesteigerte religiöse Gefühl auch einen ungewöhnlichen, von der Sprache des gemeinen Lebens abweichenden Ausdruck suchte. So natürlich aber in

es nun schon auffallen, wenn ein mit Glossen versetzter Vortrag geradezu *γλώσσαις λαλεῖν* genannt würde, so würde diese Benennung noch auffallender und äußerlicher sein bei einem ekstatischen Reden, welches gewiß auch ganz andere Merkmale darbot. Wie könnte Paulus ferner einen solchen schwungvollen, hochpoetischen Vortrag als so unverständlich darstellen, daß es eines besonderen Charisma bedurfte, um ihn für Andere auszulegen? Wie konnte er denselben als so völlig unnütz ansehen? Wie läßt sich dann noch irgend ein Unterschied von der Prophetie denken, die doch gewiß auch in gehobener, schwungvoller Rede sich äußerte? Denkt man es sich aber noch als möglich, daß ein solcher Vortrag ein *γλώσσαις λαλεῖν* heißen konnte, so muß doch die parallele Bezeichnung *γλώσσῃ λαλεῖν* um so mehr befremden. Bleek meinte freilich (1829, S. 44), auch die Formel *γλώσσῃ λαλεῖν* könne nicht befremden, wenn, wie bei seiner Erklärung der Fall sei, nicht aber, wenn man von der Bedeutung Sprache ausgehe, schon in dem Worte selbst der Begriff von etwas Ungewöhnlichem und Fremdartigem liege, und dieser also nicht erst durch einen anderweitigen Zusatz oder durch den Plural hinzuzukommen brauche. Aber Olshausen (1829, S. 540) machte mit Recht darauf aufmerksam, daß Ausdrücke, wie *γλώσσῃ προσεύχεσθαι, γλῶσσαν ἔχειν, γλῶσσαι παύονται,* für die Bleek'sche Erklärung sehr anstößig sein müssen. Und Bleek konnte (1830, S. 54) die Formel *γλῶσσαν ἔχειν* nur durch die gewiß nicht sehr wahrscheinliche Voraussetzung

---

Orakelsprüchen dunkele, ungewöhnliche Ausdrücke sind, wie wenn die Pythia, wie Plutarch anführt, ihre Mitbürger *πυριxάους*, die Spartiaten *ὀφιοβόρους*, die Männer *ὀρεάνας*, die Flüsse *ὀρέμποτας* nennt: so bezeichnet doch erst Plutarch solche Ausdrücke als Glossen. — Ueber den Ursprung jener Bedeutung von *γλῶσσα* führe ich hier noch Baur's frühere Bemerkung (1830, S. 91) an. „Wie aus der Grundbedeutung Zunge die Bedeutung Sprache, als des Products der Zunge, kam: so schienen Idiotismen und Provinzialismen ursprünglich in einer eigenthümlichen Organisation der Zunge ihren Grund zu haben, daher *γλῶσσαι* Spracheigenheiten, gleichsam Zungenfehler." Den Uebergang zu dieser Bedeutung scheine der *γλώσσης χαρακτήρ* bei Herodot I, 57 zu bilden.

rechtfertigen, daß die Formel mit dem Singular schon üblich, fast stereotyp geworden sei. Von der Formel ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν in der Apostelgeschichte mußte Bleek selbst (1830, S. 45) zugeben, daß sie ihm etwas pleonastisch vorkomme, und καιναῖς γλώσσαις (Mrc. 16, 17) enthält nach seiner Erklärung eigentlich eine contradictio in adjecto. Die γλῶσσαι der Engel und der Menschen, von welchen Paulus 13, 1 spricht, sind doch in jedem Falle keine glossematischen Ausdrücke, und wenn Bleek (1829, S. 55) nach Analogie von attischen, italischen Glossen an Ausdrucksweisen dachte, deren sich die Engel bedienen, sofern sie als erhaben an Schwung über die Redeweisen der Menschen gedacht werden, und an besonders erhabene Ausdrucksweisen, deren sich wohl Menschen, nämlich besondere Klassen oder Geschlechter von Menschen bedienen, die aber für Andere etwas Fremdartiges haben: so ist hier, wie Baur (1830, S. 117) mit Recht eingewandt hat, nicht nur der Begriff des Schwungvollen in die γλῶσσαι hineingetragen, sondern auch ohne Grund die Gesammtheit der Menschen auf besondere Klassen oder Geschlechter beschränkt. — Diese, wie manche andere Schwierigkeit fällt freilich bei der späteren Modification dieser Ansicht, welche Baur versuchte, hinweg, nach welcher das Reden in fremden, menschlichen und übermenschlichen Sprachen eine sehr begreifliche, ideelle Steigerung dessen ist, was in der Wirklichkeit nur fragmentarisch vorkam.[1]) Die Schwierigkeit, welche in dem Gebrauch des Singulars γλώσσῃ liegt, fällt hier dadurch hinweg, daß derselbe auf das erste Moment der Glossolalie, das Zungenreden, bezogen wird. Ist also, im Unterschied von γλώσσῃ λαλεῖν, das γλώσσαις

1) Th. Stud. u. Krit. 1838, S. 695: Sind γλῶσσαι bloße Glossen oder Sprachausdrücke, so sind αἱ γλῶσσαι die Sprachen selbst, aus welchen jene einzelnen Ausdrücke genommen sind. Das Integrirende der Glossen, ihre Steigerung zum Superlativ sind von selbst die Sprachen. Der Sinn ist: „Wenn ich nicht bloß in einzelnen, aus verschiedenen Sprachen genommenen Ausdrücken, sondern in den verschiedenen Sprachen der Menschen selbst rede, und nicht bloß in den Sprachen der Menschen, sondern auch in den Sprachen der Engel.

λαλεῖν der specifische Ausdruck des glossematischen Redens, so soll bei demselben doch 1) nicht an einen hochpoetischen Vortrag gedacht werden, sondern an eine Ausdrucksweise, „die aus einer Mischung verschiedener Laute und ungewöhnlicher, auffallender, bald daher, bald dorther genommener Redeformen bestand“ (S. 634), und es soll 2) von der Steigerung des Fragmentarischen dieser Glossolalie zu einem vollständigen Reden in fremden Sprachen, wie die Apostelgeschichte berichtet, abstrahirt werden. Welches Recht haben wir aber, eine solche Unterscheidung in dem Sprachgebrauch des Apostels zu machen? Baur sucht zwar auch diese Bedeutung von γλῶσσα mit der ursprünglichen enger zu verbinden. Auch in ihr seien die γλῶσσαι ja nur besondere Aeußerungen, in welchen das Organ der Zunge sich kund giebt, und zwar solche, welche etwas Singuläres und Auffallendes an sich haben, Sprachidiotismen, γλωσσήματα, gleichsam noch rohe und unvollkommene, und darum wieder außer Gebrauch gekommene Aeußerungen des Organs der γλῶσσα, aus welchen sodann erst die γλῶσσαι im eigentlichen Sinne, die modernen Umgangssprachen des cultivirten Lebens, hervorgingen (S. 634 f.). Aber braucht man nach Baur auch nicht gerade die unwahrscheinliche Annahme zu machen, daß die alten Christen ihre höchste Begeisterung in einer von der Umgangssprache zu der lingua secretior Quinctilian's sich hinneigenden Vortragsweise ausgedrückt haben sollten: so ist diese Bedeutung von γλῶσσα eine solche, deren Zusammenhang mit der ursprünglichen Grundbedeutung nicht sehr eng und unmittelbar ist, und deren Ausbildung und Gebrauch, wie man aus den beigebrachten Belegen schließen muß, nicht den Kreisen des gewöhnlichen Lebens, nicht der Sphäre, in welcher wir uns die alten Christen denken müssen, sondern der Ausdrucksweise gelehrter Sprachkenner, der Diction der Grammatiker und Rhetoriker, angehört. Deßhalb muß man auch bei der Baur'schen Modification mit Meyer (S. 257) und Zeller (a. a. O. S. 43) daran Anstoß nehmen, daß gerade ein gelehrter Kunstausdruck der Grammatiker vorzugsweise zur Be-

zeichnung einer Erscheinung gebraucht sein sollte, die so offenbar dem volksthümlich religiösen Boden entwachsen ist, und es ist die Aufgabe, den Wechsel des Singulars und des Plurals aus einer einheitlicheren Bedeutung zu erklären.

Wenn die beiden untersuchten Wege durchaus nicht zum Ziele führen, so bleibt nur die dritte Bedeutung Zunge übrig. Die Erklärungen, welche von dieser Bedeutung ausgehen, gehen aber so weit auseinander, daß wir wieder verschiedene Wege zu prüfen haben. Die Bardili-Eichhorn'sche Ansicht, welche an der sinnlichsten Grundbedeutung festhält, ist schon deßhalb zurückzuweisen, weil sie sich philologisch nicht über die Formel γλώσσῃ λαλεῖν hinaus durchführen läßt. Bei dem Plural mußte daher Eichhorn selbst die Grundbedeutung Zunge durch deren Product, den Ton, ersetzen und γένη γλωσσῶν durch: „allerlei Arten von unverständlichen Tönen" wiedergeben. Es ist ein unwillkürliches Eingeständniß der Unmöglichkeit, mit der sinnlichen Bedeutung von γλῶσσα auszureichen, wenn Eichhorn die beiden bei Paulus wechselnden Formeln γλώσσῃ λαλεῖν und γλώσσαις λ. (welche Formel wir auch da finden, wo der Redende nur ein Einzelner ist, 14, 6. 18) so unterscheidet, daß nur bei jener auf den Ursprung Rücksicht genommen, in dieser abgekürzten Formel nur die Sache selbst bezeichnet sei.[1]) Man könnte sich aber diesen Unterschied der Bedeutung immerhin noch gefallen lassen, wenn man nur eine sachlich befriedigende Vorstellung erhielte, wenn es sich denken ließe, daß man ein solches Lallen unarticulirter Töne irgend zu den Charismen des im Christenthum wirkenden Geistes rechnen, als eine göttliche Ansprache (14, 21 f.) betrachten konnte, daß selbst Paulus diese Gabe 14, 18 als eine solche darstellt, für deren besondere Fertigkeit er Gott Dank schuldig ist, wenn man sich von den verschiedenen Arten dieser unarticulirten Töne (12, 10. 28) und von ihrer ἑρμηνεία eine irgend befriedigende Vorstellung bilden könnte. Die Wieseler'sche Vollendung dieser Ansicht weicht

1) Allg. Bibl. II, S. 800 f. (bei Bleek 1829, S. 11 f.)

zwar insofern von vorn herein von der sinnlichen Grundbedeutung ab, als sie vielmehr den Plural, und zwar in der vollständigsten, angeblich hebraisirenden Formel ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν, als die ursprünglichste Bezeichnung (in unverständlichen Rede- und Ausdrucksweisen reden, nach Jes. 28, 11) ansieht,[1]) aus welcher die verschiedenen übrigen Formeln abgekürzt und gebildet seien (S. 763 f.). Aus der gräcisirenden Formel γλώσσαις λαλεῖν, welche auf die Zahl der Redenden noch keine Rücksicht nimmt, seien, zur deutlicheren Bezeichnung der Einheit des Redenden, die Formel γλώσσῃ λαλεῖν, ferner der substantivische Ausdruck γλῶσσα statt γλωσσολαλία (12, 10. 28. 13, 8. 14, 22. 26) entstanden, während καιναῖς γλώσσαις die latinisirende Formel war. Desto mehr stimmt Wieseler aber in der Sache selbst mit jener Ansicht überein, welche er eigenthümlich zu begründen versucht hat. Diejenige Stelle, auf welche er seine Auffassung des korinthischen Zungenredens besonders gestützt hat, ist 14, 2, aus welcher deutlich hervorgehen soll, daß der Zungenredner wohl Laute von sich gab, aber solche, welche kein Anderer verstehen konnte (οὐδεὶς ἀκούει).[2]) Andere hören wohl daß, aber nicht, was geredet wird (V. 16: ἐπειδὴ τί λέγεις οὐκ οἶδε). Sollte aber das ἀκούειν zwingen, gerade an eine akustische Unvernehmlichkeit zu denken? De Wette erklärt es, als Hebraismus (vgl. Gen. 11, 7. 42, 13), mit Berufung auf Mark. 4, 33 (nicht Joh. 6, 60), geradezu: vernehmen, verstehen, in welcher Bedeutung es auch vorkomme

---

1) S. 734. ἕτερος soll fremd, d. h. unverständlich heißen (S. 738).

2) Auch Rückert bemerkt S. 356, V. 2 für sich genommen könne geneigt machen, das γλώσσαις λαλεῖν in einem Sprechen zu suchen, wobei der Redner so ergriffen oder seiner selbst so wenig mächtig ist, daß er zwar Zunge und Lippen bewegt, und insofern mit der Zunge, aber nicht mit der Stimme spricht, aber keinen hörbaren Laut von sich giebt. In diesem Capitel sei vielleicht keine Stelle so entscheidend gegen diese Angabe, daß sie ihrethalb schlechterdings verworfen werden müßte; aber die Pfingstgeschichte stehe ihr so direct entgegen, daß wir, wenn wir nicht dem Gedanken Platz geben wollen, das Glossenreden in Korinth sei von dem in Jerusalem durchaus verschieden gewesen, jede Vorstellung dieser Art entfernen müssen.

bei Porphyrius de abstin. III, 22, Athenäus IX, p. 383 A; und wenn Meyer dieses in philologischer Hinsicht bestreitet, so stimmt er doch in der Sache selbst überein, indem er bemerkt, das Unverstandene sei wie Nichtgehörtes. Mag man nun auch in dieser Weise sein philologisches Gewissen beruhigen, jedenfalls steht fest, daß ἀκούειν (vgl. Mrk. 4, 33) dem Sinne nach auch verstehen heißen kann, und das τί λέγεις οὐκ οἶδε (V. 16) läßt zunächst an den Inhalt der Rede selbst denken. Dafür aber, daß das ἀκούειν V. 2 eben nicht bloß akustisch zu fassen ist, genügt mir schon das parallele πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Mag man unter πνεύματι den göttlichen (12, 3) oder den menschlichen Geist verstehen, jedenfalls deutet es eine Erhebung des Bewußtseins über seine gewöhnliche, rein menschliche Sphäre (vgl. V. 14. 15. 12, 3. Mt. 22, 43) an, welche den Inhalt der Rede selbst zu einem mysteriösen, über das gemeine Bewußtsein hinausgehenden macht. Wozu die ausdrückliche Erwähnung des πνεῦμα, wenn der Apostel, wie Wieseler S. 719 meint, durch μυστήρια nicht „göttliche, ewige, dem irdischen Blicke verborgene Wahrheiten", sondern bloß „geheimnißvolle, dem Hörer unverständliche Dinge"[1]) hätte bezeichnen wollen? Wieseler glaubt, auch durch eine Interpretation von V. 7—10 (S. 726 f.) darthun zu können, daß die Unverständlichkeit nur im Vortrage ihren Grund gehabt haben könne. Wie eine Flöte oder Cither ohne Bestimmtheit oder Deutlichkeit der Töne (ἐὰν

---

1) Genauer würde man nach Wieseler's Ansicht eigentlich sagen müssen: „unverständliche Laute", da die Unverständlichkeit gar nicht in dem Inhalt liegen soll. Wäre es aber dann nicht weit natürlicher gewesen, statt πνεύματι vielmehr ἄλλοις zu setzen? Und wo hat μυστήριον in der classischen, wie in der biblischen Literatur je eine andere Bedeutung, als die Verborgenheit eines Inhalts, etwa einer Lehre, eines Cultus, eines Zweckes, einer Bedeutung? Hat doch Paulus kurz vorher (13, 2) von einem Wissen aller Mysterien gesprochen und enthüllt er doch bald nachher (15, 51) den Korinthern ein Geheimniß der Eschatologie (vergl. noch 1 Kor. 2, 7. 4, 1. Röm. 11, 25). Nichts ist, namentlich dem biblischen und paulinischen, Sprachgebrauch mehr zuwider, als eine Rede bloß wegen ihrer akustischen Unvernehmlichkeit ein μυστήριον zu nennen.

διαστολὴν τοῖς φθόγγοις μὴ δῷ), wie eine Drommete mit einem undeutlichen (dumpfen) Ton (ἄδηλον φωνήν), so gebe auch das menschliche Sprachorgan ohne eine gut bezeichnete (εὔσημος) Rede kein Verständniß. Die Vergleichung sei unstreitig diese: Wie Flöte und Cither einen lauten Ton geben müssen, wenn ihr Spiel vernommen werden soll, wie die Drommete hell tönen muß, wenn sich Jemand zum Kampfe rüsten soll, so muß auch die menschliche Zunge einen εὔσημος λόγος, „einen deutlich prononcirten Vortrag", [1]) geben, wenn das Geredete verstanden werden soll. Das tertium comparationis sei hier nur die Stärke des Tons. Aber die διαστολή der Töne eines musikalischen Instruments bezieht sich offenbar nicht auf ihre Stärke, sondern vielmehr auf ihre Intervalle, auf das Harmonische und Melodische, wie die ἄδηλος φωνή der σάλπιγξ auf die Bestimmtheit und Deutlichkeit des Signals zu beziehen ist. Wie man bei einer unharmonischen Musik, bei einem undeutlichen Klang der Tuba wohl die einzelnen Töne deutlich vernehmen kann, aber die Melodie nicht erkennt, das Signal nicht versteht, so fehlt auch der Glossolalie die Verständlichkeit, die Deutlichkeit des Inhalts der Rede; auch wenn man alle Worte deutlich hört, so weiß man doch nicht, was der Redende mit ihnen sagen will (V. 16). Daß nur in dieser Verständlichkeit der Vergleichungspunct liegt, geht schlagend aus dem dritten, von Wieseler nicht beachteten Beispiel V. 10. 11 hervor. Bei einer fremden, barbarischen Sprache kann es gar nicht auf die Stärke des Tons ankommen, da eine noch so laute, noch so deutlich prononcirte Aussprache des Fremden zu nichts helfen kann, wenn man nicht eben die Bedeutung, die δύναμις τῆς φωνῆς, versteht. [2]) Und auf ein solches leises Murmeln

1) Mit Recht hat Bleek (1829, S. 9) schon gegen Eichhorn bemerkt, daß λόγος hier wohl nicht von einem einzelnen Wort, noch weniger von einem einzelnen unarticulirten Ton, sondern nur von einer zusammenhängenden Reihe von Worten, von einer Rede, verstanden werden dürfe. Eben deßhalb darf der Mangel der Deutlichkeit sehr wohl in dem Inhalt der Rede, nicht in dem bloßen Vortrag, gesucht werden.

2) Wenn der Apostel V. 10 zu der Erwähnung der vielen Sprachen hin=

sollte der Apostel den geringsten Werth (V. 18) haben legen önnen? Er sollte dasselbe beschränkt und nicht ganz einfach eine größere Anstrengung des Redeorgans verlangt haben? Diese Erwartung ist um so billiger, da Wieseler selbst die Passivität der menschlichen Seele nach V. 4. 27. 28. 5 nicht als eine völlige darstellt (S. 715 f.). Kann aber die Wieseler'sche Ansicht bis hierher noch einen gewissen Schein für sich haben, so tritt ihre völlige Unhaltbarkeit in der Art hervor, wie sie sich mit der ἑρμηνεία γλωσσῶν auseinandersetzt. Daß diese Auslegung der Glossenrede ein von der Glossolalie selbst verschiedenes Charisma war, sehen wir aus 12, 10 (ἑτέρῳ δὲ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν, vgl. V. 30: μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσι; μὴ πάντες διερμηνεύουσιν; 14, 26: γλῶσσαν ἔχει, — ἑρμηνείαν ἔχει). Nun geht zwar aus 14, 5. 13 mit Bestimmtheit hervor, daß beide Charismen auch in einer und derselben Person vereinigt werden konnten, daß Jemand auch seine eigene Glossolalie auslegen konnte. Offenbar werden aber die anderen Stellen bei Unbefangenen den Eindruck machen, daß auch jedes der beiden Charismen ohne das andere, die Auslegung ohne Glossolalie, bestehen konnte. Wie würde der Apostel sonst beide Charismen als ganz selbstständig (ἑτέρῳ δέ — ἄλλῳ δέ) neben einander angeführt haben? Wäre nur der Glossenredner der Auslegung fähig gewesen, so wäre diese ja eigentlich nur ein Accidens, eine Zugabe zu der Glossolalie, kein besonderes Charisma gewesen. Nun könnte man freilich einwenden, auch in diesem Falle habe die Auslegung ebenso als ein besonderes Charisma angesehen werden können, wie 12, 9 die πίστις, die doch bei keinem Charisma ganz gefehlt haben

---

zufügt: καὶ οὐδὲν αὐτῶν ἄφωνον, so kann er hiermit wohl nur das Articulirte, was überhaupt das Wesen der φωνή ist, besonders hervorheben wollen. Wie fremde Sprachen, obgleich sie nicht unarticulirt, also wenigstens in Hinsicht des Lautes ganz verständlich sind, gleichwohl ohne Kenntniß der Sprache unverständlich sind, so ist auch die Glossolalie für die Idioten nicht wegen des äußeren Vortrags, sondern weil diese ihren Sinn, ihre Bedeutung nicht erkennen, unverständlich.

dürfe (aber nach Röm. 12, 6 besonders mit der Prophetie verbunden werden könnte), wäre nicht schon das ein wesentlicher Unterschied, daß die Auslegung bei keinem, der Glaube bei allen Charismen nothwendig war. Vergleicht man aber ferner die Stelle 14, 27—30, so wird sich Jedem, der nicht von vorn herein für das Gegentheil eingenommen ist, nur die Vorstellung bestätigen, daß, wie offenbar die ganz parallele *διάκρισις πνευμάτων* ohne die Gabe der Prophetie, ja, wie man aus den Worten V. 29: *καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν* schließen möchte, in gewissem Grade auch allen Gemeindegliedern möglich war, so auch die Gabe der Glossenauslegung ganz ohne Glossolalie stattfinden konnte.[1]) Nur Einer soll auslegen, auch wenn drei nach einander als Glossenredner auftreten, und wenn kein Ausleger da ist, so soll der Glossenredner schweigen. Nach jeder natürlichen Interpretation ist das Subject des *γλώσσῃ λαλεῖ* und des *σιγάτω*, nämlich *τις* (höchstens 2 oder 3), von dem *εἷς*, welcher auslegen soll, persönlich verschieden. Ganz anders nach Wieseler. Weil er von der Voraussetzung nicht abläßt, daß die Glossolalie ein für jeden Anderen unvernehmliches, leises Murmeln gewesen sei, so will er nicht zugeben, daß Jemand außer dem Redner selbst die Glossolalie auslegen konnte, und glaubt wegen der für ihn nach „deutlichen" Stellen, wie V. 2. 4, feststehenden Unmöglichkeit einer verschiedenen Persönlichkeit des Glossenredners und des Hermeneuten, auch in dieser „dunkleren" Stelle jene einzig natürliche Erklärung abweisen zu dürfen (S. 720). Aber welche andere Erklärung ist denn nur möglich, da *εἷς*, wie Wieseler richtig bemerkt, nicht „ein Jeder" (*εἷς ἕκαστος*) bedeuten kann? Nach Wieseler soll der Sinn sein: Einer, nicht Mehrere zugleich, dolmetsche, die Glossenredner sollen, wie einzeln (*ἀνὰ μέρος*) reden, so auch einzeln, nach einander dolmetschen, und wenn er (der *γλώσσαις λαλῶν*) nicht Dolmetscher ist, so soll

1) V. 27. 28: *Εἴ τε γλώσσῃ τις λαλεῖ, κατὰ δύο, ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνευέτω· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ διερμηνευτὴς, σιγάτω ἐν ἐκκλησίᾳ κ. τ. λ.*

er schweigen. Wäre aber εἷς in der Sache gleichbedeutend mit ἀνὰ μέρος, weßhalb wird dieses nicht wiederholt oder etwa durch ὡσαύτως ersetzt? Da τις noch in dem folgenden σιγάτω Subject ist, so brauchte hier ja gar kein besonderes Subject gesetzt zu werden, wenn der Apostel nicht eben die Verschiedenheit der Subjecte bestimmt hervorheben wollte? Hätte der Apostel gerade das sagen wollen, was ihn Wieseler meinen läßt, so hätte er seine Meinung in der That nicht sonderbarer und ungeschickter ausdrücken können, statt καὶ οὕτως, oder καὶ εἷς ἕκαστος, was das bloße εἷς nach Wieseler selbst nicht heißen kann.[1]) Die Wieseler'sche Ansicht weiß sich also auch hier nur durch eine abstracte Möglichkeit zu helfen, welche sie trotz aller Ungefügigkeit des Zusammenhangs zähe festhält, und der unbefangene Sinn wird sich auch durch das Licht nicht blenden lassen, welches sie von dem gewonnenen Resultat aus über die γένη γλωσσῶν zu verbreiten sich rühmt (S. 733 f.). Hat sie doch nun für diese γένη — man denke! — zwei Hauptarten der Glossolalie entdeckt, je nachdem sie der Redende auch dolmetschen konnte oder nicht.[2]) Und welches wunderbare Licht fällt von hier aus auf die γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων 13, 1! Wie können die Glossen mit Auslegung besser bezeichnet werden, als durch „Glossen der Menschen", und wie können die Glossen ohne Auslegung passender heißen, als Glossen gleichsam höherer Wesen, wie der Engel?

Sollen wir uns nach Wieseler die Glossenrede möglichst

1) Den natürlichsten Gegensatz zu εἷς bildet offenbar das vorhergehende κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, zu welchem sich das unbestimmte τις des Glossenredners gleichsam erweitern darf. Während die Glossenredner allenfalls noch die Einzahl überschreiten mögen, so soll dieses (auch hierin liegt wohl eine Beschränkung der Glossolalie) doch bei dem Hermeneuten nicht gestattet werden. Deßhalb sagt der Apostel εἷς, nicht ἄλλος.

2) Dabei wird völlig übersehen, daß 12, 10, wo die ἑρμηνεία γλώσσαις nicht übergangen ist (wie 12, 28), dieselbe ausdrücklich besonders neben den γένη γλωσσῶν angeführt wird. Mögen Andere entscheiden, ob gerade die Göttinger Theologie über die „Leichtfertigkeit" oder den „unverantwortlichen Leichtsinn" so völlig hinaus ist, den sie durch ihre Alumnen Untersuchungen vorzuwerfen liebt, welche nur über ihren Horizont hinausgehen.

leise denken, so wird sie von Schulz ebenso laut und mit bewegter Gesticulation verbunden vorgestellt, als ein jauchzendes Hallelujageschrei. Obgleich auch verständliche Worte hinzukommen mochten, so bestand ihr Kern doch in Jubelexclamationen, doxologischen Formeln, Interjectionen, nicht in eigentlicher Rede, und Schulz verweis't uns S. 147 auf Ausdrücke alter und neuerer Zeit, wie: Halleluja, Hosanna, Ach, Oh, Jo, Ju, Eva, Evoe, Euge, Age, Juchhey, Vivat, Hurrah. So würde sich erklären, weßhalb Paulus 13, 1 von einem schallenden Erz und einer klingelnden Cymbel spricht. So mochten diese Enthusiasten auch glauben, die Jubelsprache höherer Geisterwesen (die Zungen der Engel), wo nicht des Gottesgeistes selbst (S. 150), zu reden. Konnte dieses Hallelujajauchzen wohl für den Inspirirten selbst erhebend, ermuthigend, erbaulich sein (S. 153), so bestand die Aufgabe der Auslegung darin, eine klare Verständigung für Andere über die überschwenglichen Gefühle und Empfindungen der Glossenrede zu geben (S. 155), wie die Rede des Petrus Apg. 2, 14 f. den Zustand der übrigen Glossenredner in seiner religiösen Bedeutung aufzuklären, als ein unzweideutiges Zeichen des messianischen Heils darzustellen sucht, und an diese Rechtfertigung eine Nutzanwendung und Ermahnung knüpft (Theol. Stud. u. Kr. 1839, S. 772). Aber welchen Stoff sollten solche ganz unaufgeklärte Exclamationen, die zwar nicht mehr, wie Eichhorn meint, unarticulirte Laute, wohl aber gleichsam unarticulirte Reden gewesen sein müßten, der Auslegung haben darbieten können? Wäre in der Glossolalie nichts Höheres gewesen, so fragt man, ob Paulus sie wohl auch nur so weit, wie er thut, anerkannt, und nicht vielmehr die völlige Unterdrückung einer so inhaltslosen Begeisterung verlangt haben würde, wie er 14, 18 Gott für den vorzüglichen Besitz dieses Charisma danken kann. Wie lassen sich in solchen verworrenen Ausbrüchen einer trunkenen Ekstase nur wesentlich verschiedene Arten (γένη) vorstellen? Schulz schließt sich in der Erklärung der paulinischen Terminologie weit enger, als Wieseler, an die sinnlichste Grundbedeutung von γλῶσσα an.

Die ursprüngliche Formel γλώσσῃ λαλεῖν soll nur „mit der Zunge laut werden, mittelst des Stimmorgans sich vernehmen lassen“ heißen (S. 115), ohne auf den Inhalt des Geredeten, wie auf die gebrauchte Sprache, irgend Rücksicht zu nehmen (S. 116), und der Grund, weßhalb die Glossolalie so genannt wurde, soll kein anderer gewesen sein, als der äußerliche, daß bei ihr eine besonders energische, lebhaft kräftige Bewegung des Redeorgans stattfand (S. 117).[1]) Die S. 144 f. angeführten alttestamentlichen Ausdrücke, deren Analogie doch zum Theil entfernter ist, enthalten eine Erfüllung des Mundes mit Freude und der Zunge mit Jubel (Ps. 126, 2), ferner χείλη ἀγαλλιάσεως, jubelnde Lippen und eine Zunge, welche den ganzen Tag auf Gottes Gerechtigkeit bedacht ist (μελετήσει, Ps. 71, 22 f.). In der orientalischen Phantasie mag schon hier die Zunge als selbstständig auf Gottes Lob bedacht vorgestellt sein; jedenfalls ergiebt sich aus solchen Analogien für γλώσσῃ λαλεῖν eher die Vorstellung einer unwillkürlichen, gleichsam selbstständigen Bewegung der Zunge, an welche Meyer denkt, als die einer bloß besonders lebhaften Bewegung derselben. Diese Unabhängigkeit der Zunge von dem Menschen würde uns aber von selbst auf eine höhere Vorstellung, nämlich der Zunge als Organ des Geistes, als die Grundlage dieser Terminologie, führen. Kann Schulz, wie bereits bemerkt ist, den Gebrauch des Plurals schon an sich nicht befriedigend und ohne ausschweifende Voraussetzungen (S. 147 f.) erklären, so muß er auch in der speciellen paulinischen Terminologie beständig nicht bloß statt des Organs der Zunge ihr Product, das Lobsingen, setzen,

1) Dasselbe meint auch Herr Dr. Grimm, Art. Inspiration S. 65, welcher zur Erklärung des Plurals noch einen anderen Weg, als den Schulz'schen, andeutet. Der Zungenredner habe nach den durch die wechselnden Grade, Impulse und Richtungen bedingten Modificationen seiner Ekstase mit verschiedenen Zungen zu reden geschienen, so daß dann die γλῶσσαι auf den verschiedenen Inhalt und die Arten der Glossolalie übertragen wurden. Ich finde in dieser Ansicht, die gewiß, wie Grimm sagt, im Vergleich zu der Bleek'schen, weniger schwierig ist, eine Bestätigung dafür, daß man über die sinnliche Grundbedeutung hinausgehen muß.

sondern auch die göttliche Begeisterung hinzudenken, *γλώσσῃ* und *γλώσσαις λαλεῖν* als „gottbegeistertes Lobsingen" wiedergeben.[1]) Ist aber eine solche Ergänzung im Einzelnen stets nothwendig, so muß man sich ja durchgängig von der sinnlichen Grundbedeutung entfernen, die man nur noch 14, 9 in dem *λαλεῖν διὰ τῆς γλώσσης* festhalten kann, von welchem es aber sehr zweifelhaft sein muß, ob es wirklich specielle Bezeichnung des Glossenredens, und nicht vielmehr des Redens im Allgemeinen sein soll, zu welchem natürlich auch, aber nicht ausschließlich, das *γλώσσαις λαλεῖν* gehört.[2]) Muß man diesem also durchgängig eine nicht bloß organische Bedeutung geben, kann man ohne Rücksicht auf den **Inhalt** gar nicht auskommen: so setzt die paulinische Terminologie offenbar eine weitere Vermittelung voraus, welche, wenn man sich nicht bei einem ganz äußerlichen Verhältniß der Bezeichnung zur Sache beruhigen mag, nur in einer inneren, materiellen Bestimmtheit, die von Anfang an in dem *γλώσσῃ λαλεῖν* lag, zu suchen ist. War dasselbe jedenfalls ein Ausdruck christlicher, und zwar ekstatischer Begeisterung, so fragt sich, in welchem Sinne gerade diese als ein Zungenreden bezeichnet wurde, in welchem Verhältniß der erfüllende Geist zu dem Organ der Zunge zu denken ist. Hier schließt sich somit die Ansicht an, welche die Zunge von Anfang an in einer höheren Bedeutung, als das Organ des **Geistes** faßt; und wenn der erste Vertreter derselben, **Dr. Baur**, in seiner ersteren Abhandlung

---

1) Die *γένη γλωσσῶν* 12, 10 (vgl. V. 28. 30) werden übersetzt: „mancherlei Weisen gottbegeisterten Lobsingens", die *γλῶσσαι* 13, 8. 14, 22 „gottbegeisterte Lobgesänge" (der Menschen und der Engel 13, 1), *γλώσσῃ* und *γλώσσαις λαλεῖν* 14, 2. 5. 6. 13. 18. 19. 23 u. s. w. „in Gottbegeisterung lobsingen", *γλώσσῃ προσεύχεσθαι* 14, 14 „in gottbegeistertem Lobsingen der Andacht pflegen", *εὐλογεῖν γλ.* 14, 16 „in Gottbegeisterung lobpreisen", *γλῶσσαν ἔχειν* 14, 26 „ein gottbegeistertes Lobsingen haben."

2) S. **Bleek** (1829, S. 9). Hier, wo es nur auf den Vergleich mit einem unmelodischen Tönen der Flöte oder Cither, einem undeutlichen Klang der Tuba ankam, konnte Paulus auch das *γλώσσαις λαλεῖν* nur nach seiner allgemeinsten Seite anreihen, nach welcher es jedenfalls eine für Andere nicht verständliche, deßhalb vergebliche, gleichsam in die Luft verhallende Aeußerung des Organs der Zunge war.

sie nur auf die Apostelgeschichte gestützt, wenn auch Neander die korinthische Glossolalie von jener ursprünglichen Rede mit Zungen des Geistes unterschieden hat, so ist jetzt zu untersuchen, in welcher Weise auch Paulus die Glossolalie als eine Geistesrede schildert.

Die Formel γλώσσῃ λαλεῖν ist schon an und für sich deßhalb als die ursprünglichste anzusehen, weil sie nur auf die gezwungenste Weise aus der pluralischen und aus den vollständigeren Ausdrucksweisen abgeleitet werden kann, während sich, wie wir sehen werden, von ihr aus die Bildung der übrigen sehr natürlich erklären läßt. Schon in ihrer ursprünglichen Bedeutung läßt sich, wie ich glaube, die Beziehung auf die religiöse Begeisterung nicht verkennen. Daß man mit der Zunge redet, ist etwas sich so von selbst Verstehendes, daß die Formel, wenn sie nicht völlig nichtssagend und sinnlos sein soll, nothwendig eine bestimmtere Beziehung in sich enthalten muß. Die bestimmte Erwähnung der Zunge enthält nun oft einen Gegensatz gegen die Gesinnung; was bloß die Zunge sagt, ist von der Gesinnung unabhängig. Es gehört hierher der bekannte Vers des Euripides Hippol. 612: ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος. Ein Reden mit der Zunge ist deßhalb eine Rede ohne innere Ueberzeugung, wie Matth. 15, 8. Mrk. 7, 6 die Ehre Gottes mit den Lippen allein der aus dem Herzen entsprungenen, 1 Joh. 3, 18 die Liebe mit der Zunge der thatkräftigen gegenübersteht. Es giebt nach Justin Ap. I, c. 16, p. 63 falsche Christen, κἂν λέγωσιν διὰ γλώττης τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα; von den Valentinianern sagt Irenäus adv. haer. IV, 33, 3: quia lingua quidem confitentur unum Deum Patrem. Wird also eine von der Gesinnung unabhängige Aussage auf die Zunge zurückgeführt, so sieht man, wie ein aus ekstatischer Begeisterung, in welcher der νοῦς, das vermittelte Selbstbewußtsein, zurücktrat, hervorgegangenes Reden als ein γλώσσῃ λαλεῖν bezeichnet werden konnte, weil eben die Zunge, unabhängig von dem Wissen und Wollen des Menschen, gleichsam unwillkürlich zu reden schien. So wird denn im A. T. auch die Wirkung göttlicher Eingebung und Begeisterung positiv auf

die Zunge bezogen. Jehova, der die Zunge des Jesaias zum Organ seiner Verkündigung geweiht hat (Jes. 6, 7), ist es, welcher überhaupt die Zunge mit Jubel über seine Gerechtigkeit erfüllt, den Mund eröffnet, daß die Lippen seinen Ruhm verkündigen (Ps. 51, 16. 17).[1]) Wie so durch die Gottheit das menschliche Redeorgan befähigt wird, sie würdig zu preisen, so wird Jehova auch geradezu als derjenige bezeichnet, der die Zunge verleiht, die in seinem Auftrag reden soll. Von besonderer Wichtigkeit scheint mir hier die auch von den Kirchenvätern öfter angeführte Stelle Jes. 50, 4 zu sein: *κύριος δίδωσί μοι γλῶσσαν (παιδείας) τοῦ γνῶναι ἡνίκα (με) δεῖ εἰπεῖν λόγον*, welche Justin Dial. c. 102, p. 329 und Tertullian adv. Marc. IV, 39. 42 citiren. Diese göttliche Eingebung giebt die positive Ergänzung zu der ursprünglich mehr negativen Bedeutung von *γλώσσῃ λαλεῖν*. Die gleichsam unwillkürlich redende Zunge ist eben von göttlicher Macht bewegt. Das auffallendste Beispiel einer von der Willkür des Menschen völlig unabhängigen, von Gott bewirkten Rede ist der Segen über Israel, welchen Jehova dem Bileam statt des verlangten Fluches in den Mund legt (Num. 23, 5 f. 16 f. 24, 2 f.), und auf dieses Beispiel geht daher Tertullian auch bei der christlichen Begeisterung zurück.[2]) Hatte man so einmal eine von Gott gegebene Zunge (Jes. 50, 4), so lag nichts näher, als diese *γλῶσσα* von dem sie erfüllenden Inhalt zu verstehen, die Rede selbst eine solche göttlich gegebene *γλῶσσα* zu nennen. Diese Uebertragung

---

1) Angeführt Clem. Rom. Epi. 1 ad Cor. c. 19: *ἀγαλλιασέτω ἡ γλῶσσα μου τὴν δικαιοσύνην σου.* Sehr treffend hat Dr. Grimm a. a. O. die Stelle Ps. 39, 3 verglichen, wo wir ausdrücklich schon ein *λαλεῖν ἐν γλώσσῃ* als Folge glühender Begeisterung, eines im Innern glühenden Feuers finden.

2) Adv. Marc. IV. 28: Balaam Prophetes in Arithmis arcessitus a rege Balach ad maledicendum Israëlem, cum quo proelium inibat, simul spiritu implebatur, non ad quam venerat maledictionem, sed quam illi ipsa hora spiritus suggerebat benedictionem pronuntiabat, ante professus apud nuntios regis, mox etiam apud ipsum, id se pronuntiaturum, quod Deus ori ejus indidisset.

lag um so näher, weil diese Zunge jedenfalls von der leiblichen verschieden, ideell gedacht werden mußte,[1]) und weil die alte Sprache zwischen dem Organ der Zunge und ihrem Inhalt oder Product, der Rede, Sprache, keinen festen Unterschied kannte. Hieß *γλῶσσα* überhaupt Zunge und Sprache zugleich, so darf es nicht befremden, daß auch in der eigenthümlichen Sphäre, für welche sich diese Terminologie bildete, Beides nicht unterschieden wurde, daß die von Gott gegebene Zunge ohne Weiteres eine göttliche Zungen- oder Spracheingebung, eine göttlich gegebene Rede hieß. In dem ursprünglichen Sinn von *γλώσσῃ λαλεῖν* dürfen wir somit sowohl die negative Seite: unwillkürlich mit der (göttlich bewegten) Zunge reden, als auch die mehr positive zusammenfassen: in einer göttlichen Sprachinspiration reden. Soll die Formel als Grundlage der gesammten Terminologie überhaupt einen Sinn haben, so muß dem Worte *γλῶσσα* von Anfang an die emphatische Bedeutung des Gottbesprachten, Gottbewegten zukommen, durch welche es von selbst über seine leiblich-sinnliche Grundbedeutung erhoben wird und den materiellen Sinn einer göttlichen Inspiration erhält. Erst von dieser Grundlage aus ist es möglich, sowohl überhaupt einen bestimmten Sinn in den einzelnen Formeln der paulinischen Terminologie zu finden, als auch durch dieselben eine einheitliche Bedeutung durchzuführen. Der Ausdruck *προσεύχεσθαι γλώσσῃ* 14, 14 hat daher nicht den trivialen Sinn: mit der Zunge beten, sondern mit einer göttlich besprachten Zunge, mit einer göttlichen Spracheingebung beten, und kann nur deßhalb mit *προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι* (14, 15), mit einem Gebet, in welchem nur das unmittelbar Göttliche, das *πνεῦμα* als Organ und Receptivität des Göttlichen im Menschen, thätig ist, gleichbedeutend sein. Dasselbe gilt von dem *λαλεῖν ἐν γλώσσῃ* 14, 19, im Gegensatz von *διὰ τοῦ νοός* (mit menschlicher Selbstthätigkeit) *λαλεῖν*, bei welcher

1) Erklärt doch Tertullian de anima c. 9 aus den Gliedern des inneren Menschen (Augen und Ohren) auch die Parabel Luk. 16, 19 f.: Sic et diviti apud inferos lingua est, et pauperi digitus, et sinus Abrahae.

Formel mit γλῶσσα gar nichts anzufangen ist, wenn das Wort nicht in der höheren Bedeutung einer unmittelbaren göttlichen Spracheingebung, welche dieser Terminologie eigen ist, gefaßt wird. So verliert auch das mit ψαλμόν, διδαχήν, ἀποκάλυψιν, ἑρμηνείαν ἔχειν parallele γλῶσσαν ἔχειν (14, 26) sein Auffallendes, da eine göttliche Spracheingebung solchen Mitteln christlicher Erbauung, wie ein Lobgesang, eine Belehrung, eine Offenbarung, eine Auslegung, sachlich ganz verwandt und coordinirt ist. Darf man diese Bedeutung festhalten, so erklärt sich auch der Gebrauch des Plurals, die Formel γλώσσαις λαλεῖν, sehr einfach und ohne irgend einen Wechsel der Bedeutung, da in einem und demselben Subject zwar nicht die leibliche Zunge, wohl aber die göttlich gegebene oder die Spracheingebung selbst in der Mehrheit stattfinden kann. Die γλῶσσαι (13, 8. 14, 22) sind in diesem emphatischen Sinne göttliche Spracheingebungen, gleichsam göttlich gegebene Zungen, oder die Glossolalie selbst, und die γένη γλωσσῶν ihre mannigfaltigen Arten, wie die ἑρμηνεία γλωσσῶν ihre Auslegung ist. Wenn man hier bei Paulus überhaupt eine eigenthümliche Terminologie anerkennen muß, so glaube ich die Bildung derselben auf eine natürliche, das Ganze des Sprachgebrauchs umfassende, den Kreisen, in welchen sie entstand, ganz angemessene Weise erklärt zu haben, indem ich ihr einen Sinn, welchen man bei der bloß leiblichen Bedeutung von γλῶσσα unwillkürlich im Einzelnen anerkennen muß, als ursprünglich beilege. Diese göttlichen Zungen, diese Geistesstimmen aus einer höheren Welt, haben natürlich, im Vergleich zu den gewöhnlichen Aeußerungen der menschlichen Zunge, den Charakter des Fremdartigen, so daß Paulus 14, 21 nach einer jesajanischen Stelle von ἑτερογλώσσοις reden kann. Man muß sich nur hüten, die Trennung zwischen Zunge und Rede (oder Sprache), welche sich in unserem Sprachgebrauch befestigt hat, auf den altchristlichen zu übertragen. Eine göttlich gegebene Zunge und eine unmittelbar göttlich gegebene Rede waren in der Anschauung der alten Christen sehr natürlich Eins.

Suchen wir nach Analogien für die Sache selbst, so geben uns schon die griechischen Orakel die Vorstellung von Menschen, aus denen, mit völligem Zurücktreten ihres menschlichen Bewußtseins, der Gott selbst redet, deren Zunge in solchen Augenblicken nur das Organ einer göttlichen Stimme ist. Den Zustand göttlicher Begeisterung schildert Plato so, daß der Gott die Selbstthätigkeit des Bewußtseins (des *νοῦς*) unterdrückt, um selbst und unmittelbar aus dem Menschen zu reden.[1]) Dieselbe Vorstellung von der prophetischen Begeisterung finden wir auch bei Philo und Josephus.[2]) Der Prophet spricht nach Philo nichts Eigenes, *ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου*, er ist ein *ὄργανον θεοῦ ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ*. Nur in der Ekstase und Manie ist die Prophetie möglich, in welcher jede menschliche Selbstthätigkeit aufhört; *ὄντως γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὁπότε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει· καταχρῆται δὲ ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὀργάνοις, στόματι καὶ γλώττῃ, πρὸς μήνυσιν ὧν ἂν θέλῃ*.[3]) Es ist interessant, daß auch Josephus das bezeichnendste alttestamentliche Beispiel einer unwillkürlichen prophetischen Rede, den Segen des Bileam, ähnlich auffaßt und dem Bileam die Worte in den Mund legt: *ὦ Βάλακε, περὶ τῶν ὅλων λογίζῃ καὶ δοκεῖς ἐφ' ἡμῖν εἶναί τι περὶ τῶν τοιούτων σιγᾶν ἢ λέγειν, ὅταν ἡμᾶς τὸ τοῦ*

---

1) Io c. 5, p. 534, wo die Poesie mit den Orakeln zusammengestellt wird: *κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν, πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ· ἕως δ' ἂν τουτὶ ἔχῃ τὸ πρᾶγμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ χρησμῳδεῖν· — διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν, τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν, ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς.* Timae. p. 71: *οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς.*

2) S. Semisch, Justin d. Märt. II, 20 f. Gfrörer, Philo u. d. alex. Theosophie I, S. 54 f. Schwegler Montan. S. 100 f.

3) Quis rer. div. haer. ed. Mangey. T. I. p. 510 sq.

θεοῦ λάβῃ πνεῦμα; φωνὰς γὰρ ἃς βούλεται τοῦτο καὶ λόγους, οὐδὲν ἡμῶν εἰδότων, ἀφίησιν.[1]) Es darf nicht befremden, daß, was hier als das Wesen der prophetischen Begeisterung vorgestellt wurde, bei den alten Christen in der Wirklichkeit vorkommen mußte, daß der neue Gehalt des Christenthums sich in einer überschwenglichen, die menschliche Subjectivität überwältigenden, das Welt- und das weltliche Selbstbewußtsein zurückdrängenden Weise äußerte. Ist das Christenthum nach seinem ewigen Wesen die Einigung des göttlichen und des menschlichen Geistes, welche in der urkräftigsten und gediegensten Weise in dem messianischen Bewußtsein Jesu eintrat, und in der Mittheilung des göttlichen, durch Christus vermittelten Geistes an den menschlichen von Paulus als das allgemeine, neue Lebensprincip des Christenthums dargestellt wird, durch welches jeder Gläubige zum Sohn Gottes, der *υἱοθεσία* theilhaftig wird: so mußte sich dieses neue Geistesleben auch in auffallenden Erscheinungen äußern, in denen der göttliche Geist noch als ein durchaus fremder die menschliche Subjectivität erdrückte, in welchen diese als ein willenloses Organ dem durch sie redenden Geiste diente. Es mußte Zustände geben, in denen dem aus der Sphäre des vermittelten, reflectirten Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit entrückten Menschen seine eigene Rede als eine fremde, als die Stimme des ihn erfüllenden Geistes erschien. Wenn selbst Paulus von seinen ekstatischen Zuständen, in welchen er Gesichte und Visionen erhielt, redet (2 Kor. 12, 1 f.), ja diese selbst, wie Baur kürzlich aus 2 Kor. 5, 13 treffend nachgewiesen hat, als einen integrirenden Bestandtheil seines geistigen Wesens betrachtet:[2]) so hat der genannte Forscher hiermit auch sein Bekenntniß einer vorzüglichen Begabung in der Glossolalie (1 Kor. 14, 18) in Verbindung gestellt. Man kann aber noch weiter gehen, und seine Aeußerungen über das göttliche πνεῦμα und dessen Wirkungen

1) Antiq. Iud. IV, 6, 5.
2) Theol. Jahrb. 1850, S. 182 f.

überhaupt vergleichen. Wie der Apostel sich selbst 2 Kor. 12, 11. 12 kraft der σημεῖα τοῦ ἀποστόλου, die in Geduld, in Zeichen, Wundern und Kraftäußerungen vollbracht waren, für den übergroßen (ὑπερλίαν) Aposteln gleichberechtigt hält, die Ueberzeugungskraft seiner Predigt in den Beweis des Geistes und der Kraft setzt (1 Kor. 2, 4): so setzt er auch bei den Galatern voraus, daß die Mittheilung des Geistes mit wunderbaren Kraftäußerungen, mit δυνάμεις verbunden war (Gal. 3, 5: ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν). Wie sich uns hierin das Außerordentliche der urchristlichen Geistesäußerung darstellt, so steht der göttliche Geist überhaupt zu dem Willen des Menschen in dem Verhältniß des Unwillkürlichen, Beherrschenden, so daß der Christ nach seiner Mittheilung nicht mehr sich selbst angehört (1 Kor. 6, 19), vom Geiste geführt wird (πνεύματι ἄγεσθαι Gal. 5, 18. Röm. 8, 14). Ja, es erinnert unmittelbar an die Glossolalie, wenn der Apostel 1 Kor. 2, 13 ein aus dem heiligen Geist hervorgehendes λαλεῖν ἐν διδακτοῖς πνεύματος erwähnt. Noch näher treten wir der Glossolalie, wenn wir Stellen, wie Gal. 4, 6. Röm. 8, 15 f. 26 f., beachten. Der Geist der Kindschaft (υἱοθεσία) ruft in und durch uns Ἀββᾶ ὁ πατήρ, und bekräftigt dadurch das Zeugniß unseres eigenen Geistes, daß wir Gottes Kinder sind. Selbst ein Gebet wird uns durch den göttlichen Geist gegeben, der sich unserer Schwachheit annimmt, und uns, wenn wir nicht wissen, was wir beten sollen, mit unaussprechlichen Seufzern vertritt. Wir haben hier in dem Menschen selbst (s. Fritzsche zu Röm. 8, 25) ein durch den heiligen Geist gegebenes unaussprechliches Seufzen, einen Ausruf, welcher das neue Verhältniß des Menschen zu Gott ausdrückt. Denken wir uns solche Wirkungen des Geistes mit einem völligen Zurücktreten des νοῦς, der menschlichen Selbstthätigkeit, verbunden, so erhalten wir die Vorstellung einer Spracheingebung des Geistes, für welche, wie wir sahen, γλώσσῃ, γλώσσαις λαλεῖν ein sehr angemessener Ausdruck ist. Mag man πνευματικῶν 1 Kor. 12, 1 verstehen, wie man will, jedenfalls ist 12, 3

unter dem ἐν πνεύματι θεοῦ λαλεῖν auch die Glossolalie mitbegriffen. Dieselbe ist als Charisma eine Offenbarung des Geistes (12, 4. 7. 11), gehört zu den πνευματικά 1 Korinth. 14, 1, sie ist nach 14, 2 ein πνεύματι λαλεῖν μυστήρια, welches unmittelbar an Gott selbst, nicht an Menschen, gerichtet, zunächst nur den Redenden selbst erbaut, wenn diese Erbauung nicht durch Auslegung auch Anderen mitgetheilt wird (14, 4. 5). Wie die Glossenredner 14, 12 ζηλωταὶ πνευμάτων genannt werden, so betrachten sie sich vorzugsweise als πνευματικοί (14, 37). Man hat die 14, 12 erwähnten πνεύματα vielfach modernisirt, als seien sie ganz mit den πνευματικά oder Geistesgaben (nach Schulz Begeisterungsweisen) identisch. Wie darf man sich aber diese Licenz erlauben, welche übrigens auch Bleek (1829, S. 67) für sehr mißlich erklärt, da Paulus bei der analogen prophetischen Begeisterung offenbar in einem objectiven Sinne von πνεύματα redet, welche geprüft werden sollen (12, 10. 14, 29), von Geistern der Propheten, welche diesen unterworfen sind (14, 32)? Was dem Propheten unterworfen ist, in seiner Gewalt steht, kann (wenn wir dem Paulus nicht eine ganz nichtssagende Aeußerung zutrauen wollen) nur eine objective Macht sein, und schon der Gegensatz der Prophetie zur Glossolalie läßt vermuthen, daß der Glossenredner nicht, wie der Prophet, Herr des ihn erfüllenden πνεῦμα war. Mit vollem Rechte hat Rückert zu 14, 12 an den biblischen Sprachgebrauch erinnert, welcher eine Mehrzahl von Geistern und eine Wirksamkeit derselben, namentlich der bösen, in der Mehrheit anerkennt, und zu V. 32 bemerkt, daß πνεύματα προφητῶν nicht, wie Meyer noch jetzt erklären kann, die eigenen Geister oder Seelen der Propheten, sondern die Geister sind, welche sie empfangen haben, durch welche sie Propheten sind, und zwar in der Mehrheit, weil das eine πνεῦμα sich gleichsam (warum gleichsam?) vertheilt habe unter die Menschen. Bei V. 12 kann Meyer selbst sich nicht zu der gewöhnlichen exegetischen Licenz entschließen und muß vielmehr den Plural als „populäre" Bezeichnung (κατὰ τὸ φαι-

νόμενον) der specifisch differenten Erscheinungen erklären, in denen sich die Wirksamkeit des einen Geistes kund gab, welche sich ausnahmen, wie Aeußerungen mehrerer Geister. Muß man aber einmal auf die „populäre Betrachtung und Bezeichnung" eingehen, so nehme man auch die in derselben thatsächlich vorhandene Vorstellung wirklich an. Gab es in diesem Vorstellungskreise dämonische Geister, welche von Menschen Besitz nehmen, und wie aus den evangelischen Erzählungen deutlich hervorgeht, unmittelbar aus den Besessenen redeten:[1]) so ist der natürlichste Gegensatz des göttlichen Geistes zu dem dämonischen, daß den *πνεύματα ἀκάθαρτα* eben so bestimmt unterschiedene mannigfaltige gute, heilige Geister entsprechen. Wie das dämonische Reich nach der vulgären Vorstellung in einem *ἄρχων*, dem Obersten der Teufel, seine Einheit hatte, so ergiebt sich für das Reich der guten Geister in dem *πνεῦμα ἅγιον*, als dem Obersten dieser Geister, eine sehr analoge Einheit. Das ebionitische *Κήρυγμα Πέτρου* enthielt, wie aus Rec. I, 45 hervorgeht, auch die Lehre, daß Gott jeder einzelnen seiner Schöpfungen einen besonderen princeps vorgesetzt habe, nämlich angelis angelum principem, et spiritibus spiritum, sideribus sidus, daemonibus daemonem u. s. w. Man darf sich durch die Erwähnung der Sterne nicht verleiten lassen, bei den spiritus an leblose Dinge, wie die Winde, zu denken; denn die Sterne werden in dieser Literatur als belebte Wesen vorgestellt, deren Beobachtung deßhalb hohen Werth hat.[2]) Diese *πνεύματα*,

---

1) S. Strauß Leben Jesu, 2. Aufl. II, S. 6 f. Vgl. auch Tertull. de spectac. c. 26, wo der böse Geist aus einem Weibe den Exorcisten antwortet: Constanter et justissime quidem feci, in meo eam inveni.

2) Vergl. besonders Clem. Hom. III, 35, wo unter dem, was über den Gesichtskreis des Menschen hinausgeht, angegeben wird: *πῶς οὐρανὸς εἱλεῖται, πῶς ἄστρα φέρεται, καὶ τίνας ἔχουσιν τὰς μορφὰς καὶ τοῦ ζῆν τὴν σύστασιν, τίνες τε οἱ τούτων ἀερώδεις τρίβοι, πόθεν τε καὶ τὰ ἀνέμων πνεύματα* (zum Unterschiede von anderen *πνεύματα* werden die Winde so genauer bezeichnet) *περιωθεῖται καὶ διαφόρους ἔχει τὰς ἐνεργείας*. Im Uebrigen s. m. clem. Rec. u. Hom. S. 54.

welche sogleich nach den Engeln und neben den Dämonen[1]) erwähnt werden, sind übermenschliche Geister, eine Vorstellung, welche auch die Homilien darbieten, wenn sie III, 33 sagen, Gott habe zur Erfüllung der Himmel durch seinen allmächtigen Willen *δήμους ἀγγέλων καὶ πνευμάτων* erschaffen, also sich im Himmel neben den Heerschaaren der Engel ganze Völkerschaften solcher *πνεύματα* denken. Wie auch die *ἄγγελοι* als höhere Geister, ohne jenen Unterschied, *πνεύματα* heißen können (H. VIII, 12), so wird man zwischen beiden überhaupt nur einen flüssigen Unterschied annehmen dürfen, nämlich den, daß jene für äußerlich wahrnehmbare Botschaften, diese höheren Wesen vorzugsweise für die Mittheilung des göttlichen Lebensgeistes bestimmt waren. War der Geist Gottes nach der ursprünglichen alttestamentlichen Vorstellung eine von Gott ausgehende, sowohl physische als ethische Lebenskraft, gleichsam sein Lebenshauch, so ist er in dieser Vorstellung, wenigstens nach außen hin, zu einer zahllosen Mannigfaltigkeit geistiger Wesen geworden. Auch wenn Paulus selbst sich die Mannigfaltigkeit des Geistes in höherer, reinerer Weise mit seiner Einheit vermittelte, so leitet doch auch er die Prophetie von einer Mittheilung göttlicher *πνεύματα* ab; und wenn die Glossenredner *ζηλωταὶ πνευμάτων* waren, so kann man ohne Umdeutung nur an Geister der angegebenen Art denken. Die dämonisch Besessenen, an welche Olshausen[2]) mit Recht erinnert hat, bil-

---

1) Habe ich Theol. Jahrb. 1850, S. 75 f. die Eigenthümlichkeit dieses Abschnitts, im Vergleich mit den späteren *Περίοδοι Πέτρου*, auch darauf gestützt, daß hier (I, 29) der Abfall von Gott noch in die menschliche Sphäre, noch nicht in die der Engel, wie Rec. IV, 26, fällt: so finde ich jetzt auch darin eine Bestätigung eines das *Κήρ. Π.* unterscheidenden Gedankenkreises, daß hier, in vollständiger Uebereinstimmung mit jener Vorstellung, ein Dämonenreich von Anfang an, nicht erst in Folge des Abfalls einiger Engel, vorausgesetzt wird. Mag es für Viele zu schwer sein, die Verschiedenartigkeit der Bestandtheile der Recognitionen zu erkennen, so sollte man doch billigerweise erwarten, daß ihre höhere Ursprünglichkeit, im Vergleich zu den Homilien, die doch so leicht einzusehen ist, nun bald allgemein, selbst in Göttingen, Anerkennung finde.

2) Theol. Stud. u. Krit. 1830, S. 64 f.

den überhaupt zu den Glossenrednern die treffendste Parallele, indem aus beiden ein πνεῦμα, nur aus jenem ein dämonisches, aus diesem ein göttliches spricht.

Eine scheinbare Schwierigkeit für diese Auffassung könnte man darin finden, daß 1 Kor. 14, 14 f. das in dem Gebet des Glossenredners allein thätige πνεῦμα offenbar kein übermenschliches sein kann, sondern in der menschlichen Persönlichkeit (τὸ πνεῦμά μου) zu suchen ist. Zwar denkt Rückert auch hier an das πνεῦμα als das empfangene, welches den Empfänger als Werkzeug gebraucht und durch ihn spricht. Allein Meyer wendet mit Recht ein, daß das Genitiv-Verhältniß in πνεῦμά μου nicht anders zu fassen ist, als in ὁ νοῦς μου, daß der heilige Geist, obwohl er im Menschen ist, nie geradezu der Geist des Menschen heißen kann; vielmehr sei πνεῦμά μου hier „mein eigener Geist, mein individuelles höheres Lebensprincip." Es ist hier jene Unterscheidung zwischen einem der menschlichen Natur immanenten und einem ihr durch Gott mitgetheilten πνεῦμα zu machen, welche, so klar sie bei Paulus vorliegt, nur von Neander[1]) bestimmter hervorgehoben ist. So gewiß der πνευματικός 1 Kor. 2, 14 nicht von dem πνεῦμα der menschlichen Natur genannt sei, sondern von dem πνεῦμα θεῖον, so gebe es doch nach Paulus auch im Menschen ein πνεῦμα, ein dem göttlichen πνεῦμα entsprechendes Organ, welches dessen Wirkungen in sich aufzunehmen und in die ganze menschliche Natur zu verbreiten bestimmt und geeignet sei, und von eben dieser der menschlichen Natur einwohnenden Kraft handle die fragliche Stelle. In den Momenten des höchsten Schwungs der Begeisterung, wo das discursive Denken zurücktritt, herrsche eben nur das πνεῦμα vor,

---

1) Gesch. d. Pflzg. u. Leitg. d. chr. K. 4. Aufl. S. 677 f. Ritschl scheint diese Unterscheidung ganz zu verwerfen, wenn er (altkatholische K. S. 71) behauptet, daß Paulus ein Vorhandensein des πνεῦμα im Menschen von Natur nicht annimmt. Auch Baur (Paulus S. 533) faßt das πνεῦμα, im Unterschied von dem zur Natur des Menschen gehörigen νοῦς, nur als ein ihr mitgetheiltes und versteht das πνεῦμα ἡμῶν Röm. 8, 16 von dem empfangenen πνεῦμα (S. 515 f.).

als das receptive Organ für die Eingebung des göttlichen πνεῦμα. Die Hauptstellen, in welchen, wie ich hinzufüge, diese Unterscheidung deutlich vorliegt, sind 1 Kor. 2, 11 und Röm. 8, 16. Wie es ein πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου giebt, welches allein weiß, was in dem Menschen ist, oder als die eigentliche Spitze, als der Einheitspunct des Selbstbewußtseins gelten muß, so weiß auch die göttlichen Dinge nur das πνεῦμα τοῦ θεοῦ, welches nach der andern Stelle mit unserem eigenen Geiste zugleich die Gotteskindschaft bezeugt.[1]) Ist der Geist, wie Paulus sagt, in Gott das Princip der Selbsterkenntniß, wie könnte in dem Menschen ein verwandtes πνεῦμα fehlen? Ist dasselbe, wie in Gott, so in dem Menschen, der Lebenshauch, das eigentliche Lebensprincip, so wird es von dem νοῦς nur so zu unterscheiden sein, daß dieser das discursive Denkvermögen (τὸ νοοῦν), das vermittelte Selbstbewußtsein, jenes dasselbe Selbstbewußtsein, dasselbe geistige Wesen des Menschen, aber nach der Seite seiner Unmittelbarkeit, seiner über diese Vermittelung hinübergreifenden Einheit, gleichsam das Schleiermacher'sche Gefühl, als die unmittelbare Einheit des Selbstbewußtseins, bezeichnet.[2]) Es ist sehr begreiflich, daß das göttliche πνεῦμα zunächst nur die ihm entsprechende Seite des Menschen als Organ benutzen kann, daß Paulus daher die ekstatische Glossolalie als einen Zustand schildert, in welchem nur das πνεῦμα des Menschen thätig ist, während in der Prophetie die Einwirkung des göttlichen πνεῦμα auch durch die selbstbewußte Thätigkeit des νοῦς vermittelt wird.

---

1) Außerdem finden wir πνεῦμα vom menschlichen Geiste Gal. 6, 18. 1 Kor. 5, 3. 4. 5. 7, 34. 16, 18. 2. Kor. 2, 12. 7, 1. Röm. 12, 11.

2) S. Neander a. a. O. S. 241. 678. Die Richtigkeit dieser Auffassung der paulinischen Anthropologie wird sich, wie ich glaube, durch die Analogien späterer christlicher Schriftsteller noch mehr bestätigen. Die Bedeutung des νοῦς ist schon durch die angeführten Stellen aus Plato und Philo gesichert. Die Schleiermacher'sche Theorie bietet auch darin die treffendste Parallele für die paulinische Vorstellung dar, daß sie diese Concentration und Sammlung des Selbstbewußtseins in seinem gediegensten Einheitspunct, im Gegensatz gegen die Selbstthätigkeit und das Freiheitsgefühl, als ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl beschreibt.

War die Glossolalie eine Geistesrede in diesem Sinne, so ergiebt sich aus der Natur der Sache unmittelbar, 1) daß der Nutzen dieses Charisma sich nach der paulinischen Ansicht nur auf den Glossenredner selbst erstrecken kann, daß derselbe nur für Gott, nicht für Menschen spricht, nur sich selbst, nicht die Gemeinde erbaut. Auch wenn das vermittelte Selbstbewußtsein in dem Redner völlig zurücktrat, so mußte doch auch für ihn besonders gelten, was Paulus über das Zeugniß unserer Gotteskindschaft durch den heiligen Geist im Allgemeinen sagt, daß der Geist sich unserer eigenen Unfähigkeit zu beten annimmt und uns mit unaussprechlichen Seufzern[1]) bei Gott vertritt. Das Gebet überhaupt und insbesondere die Danksagung, das εὐλογεῖν und εὐχαριστεῖν, müssen wir nach 1 Kor. 14, 14. 16. 17 als den vorzüglichen Inhalt der Glossolalie denken, und in jedem Falle wurde der Glossenredner in der Gewißheit des neuen Lebensverhältnisses zu Gott durch die Erfahrung einer höheren, seine menschliche Schwachheit in dieser Hinsicht ergänzenden Macht bestärkt und somit innerlich gefördert. Wenn der Apostel die Bedeutung der Glossolalie ferner, wie auf den Redner allein, so mit Ausschließung Anderer auf Gott bezieht, also in ihr ein unmittelbares und ausschließliches Verhältniß der einzelnen Subjectivität zu Gott (V. 2. 28: ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ) annimmt, so zeigt sich hier nur derselbe Gesichtspunct, von welchem aus er nach der von Baur aufgehellten Stelle 2 Kor. 5, 13 (εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ, εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν) die ekstatischen Zustände, im Gegensatz zu dem immanenten Selbstbewußtsein, überhaupt auffaßt. Aus der Sphäre des Welt- und des weltlich vermittelten Selbstbewußtseins entrückt, kann der Mensch mit allen seinen Thätigkeiten und Zu-

1) Daß der Apostel Röm. 8, 26 nur Seufzer des hülfleistenden Geistes erwähnt, während doch sonst (Gal. 4, 6. Röm. 8, 15) auch Ausdrücke des seligen Bewußtseins der Gotteskindschaft vorkommen, hat seinen Grund lediglich in dem Zusammenhang, in welchem der Apostel von der Sehnsucht nach einer höheren, von der gegenwärtigen (dem ἐνεστὼς αἰὼν πονηρός Gal. 1, 4) verschiedenen Weltordnung handelt. Vgl. auch Fritzsche z. d. St. (p. 189.)

ständen nur für Gott selbst dasein. In dieser Ansicht liegt der tiefere Grund, weßhalb der Apostel die Glossolalie von der öffentlichen, gemeinsamen Erbauung so viel als möglich auszuschließen sucht.[1]) Fragt man aber, weßhalb Paulus die Glossolalie an sich, obwohl sie doch wohl auch in Anderen im Allgemeinen die Ueberzeugung von einer göttlichen Geisteskraft des Christenthums bestärken konnte, gleichwohl als für Andere unnütz, für die Gemeinde nicht erbaulich darstellt, so verweis't er selbst 14, 16 auf ihre Unverständlichkeit, wegen welcher der Idiot, d. h. wie Meyer mit Recht erklärt, Jeder, der dieses Charisma (und das der Auslegung) nicht besitzt, was der Redner sagt, nicht wissen, verstehen, und deßhalb auch nicht durch ein Amen bekräftigen kann. 2) Auch die Unverständlichkeit ergiebt sich unmittelbar aus der dargelegten Vorstellung der Sache. Wenn die Glossolalie überhaupt eine nicht durch den *νοῦς* vermittelte, diesen fruchtlos lassende Rede war (14, 14), so konnte sie auch nicht unmittelbar in den *νοῦς*, in das Verständniß Anderer übergehen. War der Redner aus der Sphäre des immanenten Selbstbewußtseins, der ihn umgebenden Außenwelt entrückt, das Organ eines aus ihm redenden übermenschlichen Geistes, so mußten seiner Rede die Anknüpfungspuncte in dem allgemeinen Welt- und Selbstbewußtsein fehlen, und der Hauptgrund ihrer Unverständlichkeit ist somit der innere, daß sie ein Aussprechen von Mysterien ist (14, 2). Die Rede eines übermenschlichen Bewußtseins geht sehr natürlich über die Fassungskraft des rein menschlichen Bewußtseins hinaus; und erst bei dieser Vorstellung der Sache hat man auch dafür eine genügende Erklärung, daß die *ἑρμηνεία* gleichfalls als eine Gabe des Geistes, als ein Charisma gelten konnte, weil auch sie die Erhebung des Bewußtseins über seine gewöhnliche Sphäre in transcendente Regionen, aber mit Selbstthätigkeit des *νοῦς*, erforderte. Es ist ganz natürlich, daß eine solche Rede auch ungewöhnliche, von dem üblichen Sprachgebrauch

1) Daher wird auch Röm. 12, 4 f., wo nur die gemeinnützigen Charismen angeführt werden, die Glossolalie ganz übergangen.

abweichende Ausdrücke, abgerissene Sätze enthielt, wie schon die Analogie heidnischer Orakelsprüche wahrscheinlich macht, und daß die Unverständlichkeit, die sich ebenso wenig, wie das Charisma der Auslegung, aus diesen Aeußerlichkeiten völlig erklären würde, durch dieselben wenigstens erhöht ward. So erklärt es sich denn auch, in welchem Sinne der Apostel von Idioten reden kann. Wie Jeder, der auf irgend einem Gebiet des geistigen Lebens nicht orientirt ist, oder dem eine Fertigkeit fremd ist, in dieser Hinsicht Idiot ist (2 Kor. 11, 6), so nennt Paulus 1 Kor. 14, 16 diejenigen Gläubigen sehr passend Idioten, denen das Charisma der Glossolalie und ihrer Auslegung völlig fremd ist, so daß sie den Glossenredner gar nicht verstehen und seine Danksagung nicht füglich durch ein Amen bekräftigen können. In keinem anderen Sinne spricht er auch V. 23. 24 von *ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι*, auf welche die Glossolalie nur den Eindruck der Manie machen kann, während die durch den *νοῦς* vermittelte Prophetie auch auf ihr Selbstbewußtsein tief einwirken, die verborgenen Tiefen ihres Herzens offenbaren muß. [1])

Die hier vorgetragene Ansicht giebt, wie ich glaube, eine in allen Puncten befriedigende Anschauung von der merkwürdigen Erscheinung, welche der Apostel in seinem Schreiben an die korinthische Gemeinde bespricht, und lös't sehr einfach die Schwierigkeiten, welche jeder anderen Auffassung im Wege stehen. Wollte man etwa einwenden, die Glossolalie könne doch nach 14, 28 nicht ganz unwillkürlich gewesen sein, weil der Apostel hier ermahnen kann, bei dem Mangel eines Hermeneuten solle der Glossenredner schweigen und nur für sich selbst und für Gott reden: so würde diese Schwierigkeit vielmehr auch jede andere

1) Es ist gewiß verfehlt, wenn Schulz (S. 176) unter den *ἄπιστοι* keine Nichtchristen verstehen will, sondern nur Christen, welche nicht näher mit göttlichen Dingen vertraut waren, somit innerlicher Geistesanregung ermangelten, wenig verschieden von den Ungebildeten (*ἰδιῶται*). Auch wenn man Stellen, wie Joh. 20, 27. Matth. 17, 17. 20. Luk. 9, 41. Mark. 6, 6. Röm. 11, 20. 23. 2 Kor. 4, 4, auf welche sich Schulz beruft, in Anschlag bringt: so wird *ἄπιστοι* ohne Weiteres, wie auch in den letzten der angeführten Stellen, nur ganz Ungläubige, Nichtchristen bedeuten können.

Auffassung betreffen, welche nur das Ekstatische der Glossolalie zu seinem Rechte kommen läßt. Allerdings setzt der Apostel hier ein solches Minimum von Selbstständigkeit in dem Glossenredner voraus, daß er wenigstens die laute Aeußerung seiner Begeisterung zurückhalten kann. Ist es denn aber so wesentlich verschieden, wenn Paulus, der doch sonst das göttliche πνεῦμα bestimmt genug als den Menschen unwillkürlich beherrschend darstellt, Gal. 5, 16 (vgl. 5, 25) noch ermahnen kann, im Geiste zu wandeln und die Lust des Fleisches nicht zu vollbringen? In solchen Aeußerungen dürfen wir nur eine unwillkürliche Anerkennung davon finden, daß in Wahrheit auch in dieser anscheinenden Selbstlosigkeit das menschliche Bewußtsein thätig war, und eine Bestätigung davon, daß auch die Glossolalie in der That ein Product des Selbstbewußtseins gewesen ist. Uebrigens dürfen wir gar nicht glauben, daß die scharfe Unterscheidung, welche der Apostel zwischen der Glossolalie und der Prophetie macht, allgemein gültig und bleibend gewesen sei. Es giebt keine treffendere Parallele zu seiner Erörterung, als was Plato im Timäus p. 72 über den *μάντις* und den *προφήτης* sagt. Plato, welcher die Mantik ebenso ekstatisch beschreibt, wie Paulus die Glossolalie, muß deßhalb die Kritik der Visionen und der Reden Anderen beilegen, deren *νοῦς* nicht unterdrückt ist, die sich im vollen Gebrauch ihres immanenten Selbstbewußtseins befinden, und so den Propheten von dem *μάντις* unterscheiden.[1]) Aber er schließt dieser Erwähnung der Propheten, die an das paulinische Charisma der *διάκρισις πνευμάτων* erinnern, die Bemerkung an, daß Manche auch diese Propheten *μάντεις* nennen, also seine Unterscheidung gar nicht anerkennen (*οὓς μάντεις αὐτοὺς ὀνομάζουσί τινες, τὸ πᾶν ἠγνοηκότες, ὅτι τῆς δι' αἰνιγμῶν οὗτοι φήμης καὶ*

1) *Τοῦ δὲ μανέντος, ἔτι τε ἐν τούτῳ μένοντος οὐκ ἔργον τὰ φανέντα καὶ φωνηθέντα ὑφ' ἑαυτοῦ κρίνειν· ἀλλ' εὖ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τά τε αὑτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνῳ προσήκειν· ὅθεν δὴ καὶ τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντείαις κριτὰς ἐπικαθιστάναι νόμος.*

φαντάσεως ὑποκριταί, καὶ οὔ τι μάντεις, προφῆται δὲ μαντευομένων δικαιότατα ὀνομάζοιντ' ἄν.[1])) So finden wir auch in der alten Kirche den von Paulus gemachten Unterschied zwischen Glossolalie und Prophetie gar nicht festgehalten, vielmehr die Ekstase und das Zurücktreten des vermittelten Selbstbewußtseins bestimmt als das Wesen der prophetischen Begeisterung überhaupt bezeichnet. Dürfen wir somit in der alten Kirche nur einen flüssigen Unterschied zwischen Glossolalie und Prophetie annehmen: so giebt uns Paulus auch darin einen schönen Beweis seiner apostolischen Einsicht, daß er innerhalb der urchristlichen Begeisterung ihre einseitig göttliche und ihre göttlich-menschliche Aeußerung bestimmt unterschieden, und nur diese als eine Förderung öffentlicher, gemeinsamer Erbauung bezeichnet, jene fast ganz in das Gebiet des einsamen, rein individuellen Verkehrs mit Gott verwiesen hat.

3. Die apokalyptische und die vorkatholische christliche Literatur.

Obgleich der Korintherbrief eine in allen Hauptpuncten ausgeführte Vorstellung ergiebt, so giebt es doch einige Puncte, wie die *γένη γλωσσῶν*, welche sich aus Paulus selbst nicht hinreichend und mit der nöthigen Sicherheit bestimmen lassen. Zur Bestätigung und weiteren Durchführung meiner Ansicht gehe ich daher auf die Analogien und Beispiele ein, welche die gleichzeitige oder doch der Zeit nach nicht zu fern stehende Literatur enthält. Sehen wir uns zunächst in der pseudepigraphischen Literatur des A. T. um, so kommt zunächst das Buch Henoch in Betracht, welches, wie jetzt auch Dr. Lücke zugiebt, ein jüdisches, vorchristliches Werk ist, und wenigstens in seiner gegenwärtigen Gestalt, die immerhin eine ältere Grundlage enthalten

1) Dazu vergleicht Schulz S. 156 Politic. p. 290: *εἰσὶ δὲ οἵ τε περὶ μαντικὴν ἔχοντές τινος ἐπιστήμης διακόνου μόριον· ἑρμηνευταὶ γάρ που νομίζονται παρὰ θεῶν ἀνθρώποις.* Also auch die hellenische Mantik bedurfte einer göttlich verliehenen *ἑρμηνεία*, welche doch hauptsächlich den Inhalt der mantischen Rede betreffen mußte.

mag, aus der Zeit Herodes des Großen herrührt.[1]) In diesem von Dr. Hoffmann (Jena 1833. 1838) in einer deutschen Uebersetzung mit Commentar und Einleitung herausgegebenen merkwürdigen Buche mache ich auf folgende Stellen aufmerksam. In einem Traume, also nicht im Zustand des gewöhnlichen Bewußtseins, nimmt Henoch C. 14, 1, S. 168 f. wahr, daß er mit einer Zunge von Fleisch spricht, und mit seinem Athem, welchen der Allmächtige gesetzt hat in den Mund der Menschen, daß sie damit reden möchten. Die folgende Rede an die gefallenen Ἐγρήγοροι scheint also eine unwillkürliche, durch Gott eingegebene zu sein. Hierher rechne ich auch C. 83, 1, S. 698, wo eine Lobpreisung Gottes mit den Worten eingeführt: „Und ich sprach mit dem Athem meines Mundes und mit der Zunge des Fleisches, welche gemacht hat Gott den Kindern des Fleisches, den Menschen, auf daß sie redeten damit — und er begabte sie mit Athem, mit Zunge und Mund, auf daß sie redeten damit.“ Diese Erwähnung der Zunge wäre doch wohl ganz nichtssagend, wenn sie nicht den Zweck hätte, den folgenden Lobgesang aus einer unwillkürlichen Bewegung der Zunge abzuleiten. Es scheint mir hier jedenfalls die Vorstellung vorzuliegen, auf deren Grundlage die christliche Glossolalie entstand. Setzen wir über das 4te Buch Esra nach der lateinischen, von Fabricius (Cod. pseudepigr. V. T., T. II, p. 193—307) herausgegebenen Uebersetzung hier das Resultat der Lücke'schen Untersuchung (a. a. O. S. 185 f.) voraus, so gehört auch dieses Buch seiner Substanz nach noch der vorchristlichen, jüdischen Apokalyptik an, hat aber in seiner gegenwärtigen Gestalt viele christliche Interpolationen (C. 1. 2 und 15. 16) erhalten. Hier finden wir 13, 30 die Vorstellung, daß eine Ekstase des menschlichen Bewußtseins, ein excessus mentis (vgl. zur Sache 10, 30: eram positus ut mortuus, et in-

1) Dieses Resultat stellt nach den Untersuchungen von Dr. Hoffmann u. A. Lücke in der 2. Aufl. seiner Einleitung in die Offbg. Joh. (1848) I, S. 141 f. fest.

tellectus meus alienatus erat), eintritt, wenn der Höchste über Erdenbewohner kommt. Und wie könnte es anders sein, wenn doch der Grundsatz 4, 21 feststeht: „Qui super terram inhabitant, quae sunt super terram intelligere solummodo possunt, et qui super coelos, quae super altitudinem coelorum"? Die mitgetheilten Visionen überschreiten somit die menschliche Fassungskraft völlig und bedürfen einer Interpretation durch den Engel (12, 8. 18. 23. 26. 13, 15 u. ö.). Nach Inhalt und Charakter schließt sich hier die von Laurence 1819 herausgegebene Ascensio Jesajae an,[1]) obwohl von Anfang an ein christliches Product. Hier wird 3, 19 erwähnt, daß viele Gläubige nach der Auferstehung Christi per Spir. s. loquentur. Besondere Beachtung verdient aber die Erzählung in der eigentlichen Visio oder Ascensio Jesajae 6, 6 f. Während Jesajas mit Hiskias redet, so hören Alle, daß die Pforte (des Himmels) sich öffnet, und die Stimme des Geistes; und als der Prophet nun durch den heiligen Geist redet, so wird sein Geist über sich selbst, d. h. über sein menschliches Bewußtsein erhoben, et ejus oculi erant aperti, et ejus os silebat, et humana ejus mens elevata est supra se (6, 11). Er athmet nur, indem er eine Vision sieht, welche ihm ein Engel aus einer höheren Welt darbietet, der ihn durch die Himmel bis zum Throne Gottes führt. Nach seiner Rückkehr theilt der Prophet C. 7 f. das Gesehene mit. Von den Geistern des 6ten Himmels erwähnt er 8, 19. 20, wie wenn hier die *γλῶσσαι τῶν ἀγγέλων*

---

1) Wenn Ritschl (Entst. d. altkathol. K. S. 561 f.) behauptet, Justin habe die Erzählung von der Tödtung des Jesajas mit einer hölzernen Säge (s. Ascens. 5, 11. 14. 11, 41), deren Tilgung aus den heiligen Schriften er Dial. c. 120 den Juden vorwirft, nicht aus einer Schrift, sondern nur aus der Sage, so scheint mir diese Vermuthung sehr gewagt, zumal wenn ich die Analogie der übrigen Textverstümmelungen (d. h. von Stellen, welche er in seinem Text wirklich las) der Juden bedenke (s. m. Abh. über die alttestamentlichen Citate Justin's, Theol. Jahrb. 1850, H. 3). Da die *ὁμολογούμεναι γραφαί* übrigens auch Schriftstellen heißen können, so bliebe die Möglichkeit, daß Justin jene Erzählung aus einem christlichen Zusatz zum Buche Jesaja kannte, wie Semisch (Justin der Märtyrer II, S. 3) anzunehmen scheint.

bei Paulus erklärt werden sollten, daß sie sich durch Stimme und Rede von den Engeln der 5 niederen Himmel unterschieden.[1]) Der zweite Engel, welchen er zur Linken Gottes sah, war nach der Eröffnung seines Führers der angelus Spiritus sancti, qui per te aliosque sanctos locutus est (9, 36). Schon hier bestätigt sich uns die obige Behauptung, daß das Dasein oder Fehlen der Ekstase, nach welchem Paulus die Glossolalie und die Prophetie unterscheidet, nicht als eine feste Grenze angesehen werden kann, daß man die Ekstase auch als die Folge der Herabkunft des göttlichen Geistes auf den Menschen ansah (4 Esr. 13, 30), und so ansehen mußte, weil man das menschliche Bewußtsein nur auf die irdische Sphäre beschränkte (ebdas. 4, 21), und daß man ein unmittelbares Reden des heiligen Geistes durch den Menschen kannte. Die ekstatische Vision des Jesajas ist so gut, wie die Offenbarung des Apostels Johannes, eine Prophetie, während sie Paulus nur als eine *ὀπτασία* oder *ἀποκάλυψις* bezeichnet haben würde.

Gehen wir auf die christliche Literatur näher ein, so stellt uns die johanneische Apokalypse in einer eigenthümlichen Anschauung die Mannigfaltigkeit des Geistes dar.[2]) Die sieben Geister Gottes sind zunächst vor seinem Throne (1, 4), gleich sieben brennenden Leuchtern (4, 5), dann in dem Messias (3, 1), auch vorgestellt als die sieben Augen des Lammes, die zuletzt auf die ganze Erde ausgesandt sind (5, 6), und hier als das *πνεῦμα τῆς προφητείας*, welches die *μαρτυρία Ἰησοῦ*, auch in der menschlichen Sphäre das Zeugniß seiner Messianität ist (19, 10, vgl. 12, 17. 6, 9. 1, 2. 9). Diese johanneische Pneumatologie ist deßhalb so instructiv für die paulinische, weil sie den Geist nicht nur in der Mannigfaltigkeit der Siebenzahl vorstellt, sondern diese Siebenzahl sich auch noch weiter

1) Sed non erat vox horum, sicut vox eorum, qui in quinque coelis angeli; nec sermo erat, sicut sermo eorum; at alia vox erat illic. Es giebt also, wie unter den Menschen, so auch unter den Engeln der Himmel verschiedene Sprachen (1 Kor. 13, 1).

2) Vergl. Köstlin, Joh. Lehrbegr. S. 488 f.

spalten, in der Menschenwelt in die Vielheit der πνεύματα τῶν προφητῶν (22, 6) auseinander gehen läßt. Hier ist es der Geist, welcher als dem einzelnen Propheten einwohnendes πνεῦμα die göttlichen Gebote an die Gemeinden vermittelt (2, 7. 11. 17. 29. 3, 6. 13. 22), überhaupt aus den Propheten spricht (22, 17), welche, wie der Apostel Johannes (1, 10. 4, 2), ἐν πνεύματι die göttlichen Offenbarungen empfangen. Auch im Hebräerbrief ist der Geist von Gott mitgetheilt, ein πνεῦμα τῆς χάριτος (10, 29), eine δωρεὰ ἐπουράνιος neben den δυνάμεις der zukünftigen Welt (6, 4. 5), und so werden 2, 4 neben der Bezeugung des Christenthums durch Zeichen, Wunder, mannigfaltige δυνάμεις, auch die Vertheilungen des heiligen Geistes, die μερισμοὶ ἁγίου πνεύματος, diese Mittheilungen von übermenschlichen Charismen, erwähnt.[1]) Auch der erste Brief des Petrus legt, wie Köstlin a. a. O. S. 477 sagt, auf den überirdischen Ursprung und Charakter des Geistes großes Gewicht. In dem vom Himmel gesandten Geiste ist das Evangelium gepredigt (1, 12), wie dieses πνεῦμα zugleich in den Propheten die Leiden Christi geweissagt hat, der Geist Gottes heißt 4, 14 zugleich der Geist der Herrlichkeit; und unter den Charismen wird auch das λαλεῖν ὡς λόγια θεοῦ, was ja auch die Glossolalie sein wollte, erwähnt (4, 10. 11). Die älteren Evangelien bestätigen diese Vorstellung des göttlichen Geistes, als einer unwillkürlich ergreifenden Macht. Nach Matth. 10, 19. 20 (Luk. 12, 12) werden im Verhör nicht die Apostel, sondern der Geist des Vaters in und aus ihnen reden. Dasselbe sagt Markus 13, 11, welcher 16, 17. 18 unter den wunderbaren Zeichen der Gläubigen, wie die Austreibung der Dämonen, das Aufheben von Schlangen, Genuß tödtlichen Getränks, Krankenheilungen durch Handauflegung, auch die Verheißung erwähnt, daß sie γλώσσαις καιναῖς reden werden. Nach de Wette und Meyer würde die-

1) Der erste Thessalonicherbrief nimmt die Aeußerungen des πνεῦμα, und zwar die prophetischen, in Schutz, unter Voraussetzung ihrer Prüfung, also einer διάκρισις πνευμάτων (5, 20. 21).

ses Reden in *neuen* Sprachen der Sache nach ein Reden in fremden Sprachen sein, und der Evangelist würde, wie *Meyer* sagt, verrathen, daß er die Wundergaben der Gläubigen in der apostolischen Zeit nicht mehr aus Erfahrung kannte, das ekstatische Zungenreden schon in seiner traditionellen Umbildung aufgefaßt habe.[1]) Warum sollen denn aber die *γλῶσσαι* hier gerade Sprachen im gewöhnlichen Sinn sein müssen? Gerade fremde Sprachen könnten doch nie absolut, sondern nur relativ, mit Rücksicht auf die Redenden, neu heißen. War die Glossolalie aber eine solche Erscheinung, wie wir sie dargestellt haben, so liegt in ihr unmittelbar der Begriff absoluter Neuheit, und auch der Apostel Paulus hätte seinen *γλῶσσαι* sehr wohl das Prädicat *καιναί* geben können, weil sie jedenfalls ganz neue Zungen- oder Sprachäußerungen waren.[2]) So steht hier die Glossolalie, welche ja auch eine neue Sprache, nämlich des christlichen Geistes, war, unter den wunderbaren Erscheinungen, in welchen sich der neue und übernatürliche Charakter des Christenthums äußert. Endlich das *Lukas-Evangelium* zeigt auch darin seinen paulinischen Charakter, daß es wiederholt den heil. Geist, dieses nach Paulus ganz allgemeine Lebensprincip des Christenthums, auch wo die anderen Evangelien ihn nicht erwähnen, einführt. In dem Gebet des Herrn 11, 2 finden wir eine alte Lesart, welcher auch Marcion folgt, *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου* (statt *ἡ βασιλεία σου*) *ἐφ᾽ ἡμᾶς*, und die Ursprünglichkeit dieser Lesart kann dadurch nur wahrscheinlich werden, daß Lukas gleich darauf, wo er von der Erhörung des Gebets handelt, 11, 13 das *πνεῦμα ἅγιον* (Mt. 7, 11: *ἀγαθά*) als den eigentlichen Gegenstand des christlichen Gebets hervorhebt. Das *πνεῦμα ἅγ.* wird die

---

1) So urtheilt auch *Schwegler*: Nachapost. Zeit I, 467.

2) Es ist nicht einmal nöthig, mit *Wieseler* (S. 770) u. *Schwegler* (Theol. Jahrb. 1843, S. 234), in novis d. h. inauditis linguis loqui einen Latinismus anzunehmen. Die Zungen- oder Spracheingebungen waren auch für den Griechen eine durchaus neue Erscheinung. Nach *Schulz* S. 189 ist in *καινός* die Vorstellung des *Neukräftigen* vorherrschend.

Christen lehren, wie sie sich verantworten sollen (12, 12); für diese Verantwortung vor den Königen und Obrigkeiten der Welt wird Christus den Seinigen einen Mund und Weisheit geben, so daß die Widersacher verstummen müssen (21, 15). Die Verheißung höherer, wunderbarer Geistes- und Kraftäußerungen, welche Markus noch nicht an einen bestimmten Zeitpunct geknüpft hatte, wird hier (24, 49) von Jesus vorher auf ein bestimmtes Ereigniß in Jerusalem verlegt.

Von der älteren neutestamentlichen Literatur wenden wir uns zu der älteren außerkanonischen. Auch im Briefe des Barnabas ist der Geist eine Eingießung Gottes (C. 1), Moses hat Alles *ἐν πνεύματι* (C. 10), nach Eingebung des in sein Herz sprechenden *πνεῦμα* (C. 12), geredet. Daneben giebt es aber auch ein zur menschlichen Natur gehöriges, der *καρδία* paralleles *πνεῦμα*, wenn der Verf. C. 11 sagt: *καρποφοροῦντες ἐν τῇ καρδίᾳ τὸν φόβον καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἔχοντες ἐν τῷ πνεύματι.* Von besonderer Bedeutung für unseren Zweck ist die Stelle C. 16, welche das neue christliche Geistesleben beschreibt. Wie vor dem Glauben unser Herz ein Tempel voll von Götzendienst, ein *οἶκος δαιμονίων* war, so sind wir durch Christum ganz erneut, von Neuem geschaffen (*ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι*), und Gott wohnt nun in uns. *Πῶς; ὁ λόγος αὐτοῦ τῆς πίστεως, ἡ κλῆσις αὐτοῦ τῆς ἐπαγγελίας, ἡ σοφία τῶν δικαιωμάτων, αἱ ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς, αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων, αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν, τοῖς τῷ θανάτῳ δεδουλωμένοις ἀνοίγων ἡμῖν θύρας τοῦ ναοῦ, ὅ ἐστιν στόμα, μετάνοιαν διδοὺς ἡμῖν, εἰσήγαγε εἰς τὸν ἄφθαρτον ναόν. ὁ καὶ ποθῶν σωθῆναι βλέπει οὐκ εἰς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' εἰς τὸν ἐν αὐτῷ ἐνοικοῦντα καὶ λαλοῦντα ἐν αὐτῷ, ἐκπλησσόμενος ἐπὶ τῷ μηδέποτε, μήτε τοῦ λέγοντος τὰ ῥήματα ἀκηκοέναι ἐκ τοῦ στόματος, μήτε αὐτόν ποτε ἐπιτεθυμηκέναι ἀκούειν.* [1])

---

1) Die alte Uebersetzung: miratur, quod nunquam tales sermones au-

τουτέστι πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ. Wie hier unter den Aeußerungen des christlichen Geisteslebens die Prophetie als unmittelbare Wirkung Gottes hervorgehoben wird, so auch überhaupt ein ebenso unmittelbar durch Gott gewirktes Reden, welches durch das Hinausgehen seines Inhalts über die rein menschliche Rede Staunen erregt. Wir finden also auch hier die allgemeine Grundlage, auf welche uns die Glossolalie zurückweis't, und eine Parallele zu den καιναὶ γλῶσσαι bei Markus. Der erste Brief des römischen Clemens spricht auch gleich anfangs (C. 2) von einer πλήρης πνεύματος ἁγίου ἔκχυσις, wie C. 46 von einem ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ᾽ ἡμᾶς, und wie die Apostel, vom heil. Geiste erfüllt, zur Predigt des Evang. ausgingen (C. 42). Durch denselben heil. Geist haben die λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ von der Buße geredet (C. 8). An die paulinische διάκρισις πνευμάτων möchte C. 48 erinnern: ἤτω τις πιστός, ἤτω δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν, ἤτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων, ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις.[1]) Von dem eigentlichen, durch Gottes Gnade zu der menschlichen Natur hinzukommenden πνεῦμα ist wohl das von ihr unzertrennliche göttliche Lebensprincip, die πνοή Gottes verschieden, die in uns ist, und deren Zurücknahme den physischen Tod zur Folge hat (C. 21: οὗ ἡ πνοὴ αὐτοῦ ἐν ἡμῖν ἐστιν, καὶ ὅταν θέλῃ, ἀνελεῖ αὐτήν). Unter denjenigen christlichen Schriften, deren Abfassung der Periode des eigentlichen Katholicismus vorhergeht, verdient der Hirt des Hermas genauere Beachtung. Diese denkwürdige, ein universalistisches Judenchristenthum darstellende Schrift ist von Ritschl in seinem verdienstlichen und anregenden Werke über die Entstehung der altkatholischen

---

dierit eum dicentem neque ipse concupierit audire. Ganz allgemein C. 4: simus spiritales, simus templum consummatum Dei.

1) Der Begriff der Prophetie hat hier eine weitere Ausdehnung. Findet der Verf. C. 12 doch deßhalb eine προφητεία in der Rahab, weil sie ein scharlachrothes Seil (κόκκινον), dieses Symbol der Erlösung durch das Blut Christi, aus ihrem Hause zu ihrer Rettung heraushängte.

Kirche, wie ich glaube, sehr mit Unrecht einerseits dem späteren, gesetzlich umgebildeten Paulinismus (S. 297 f.), andererseits dem Montanismus zugetheilt und geradezu als Document für den Montanismus in Rom benutzt (S. 546 f.).[1]) Wenn diese Schrift öfter von spiritus vestri spricht (Vis. 3, 8. 12. 13), welche erneut werden, so wird man dieselben wohl von einem der menschlichen Natur immanenten πνεῦμα verstehen dürfen, von welchem das göttlich verliehene, empfangene πνεῦμα (Mand. 3, Sim. 8, 6), das πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ δοθὲν εἰς τὴν σάρκα ταύτην (Mand. 10, 3), der spir. divinitatis, qui desursum est, desursum veniens (Mand. 11), ein göttliches depositum im Menschen (Mand. 3, Sim. 9, 32), zu unter-

1) Indem ich von der ersteren Behauptung hier noch absehe, so hebe ich nur einige Bedenken hervor, welche sich gegen die letztere erheben. Diese Schrift, welche der Montanist Tertullian wegen ihrer Bestimmungen über die Buße wiederholt verdammt, als eine von der ganzen Kirche als apokryphisch verworfene scriptura adultera et ipsa et patrona sociorum (de pudic. 10), als den apocryphus Pastor moechorum (ib. c. 20), sollte montanistisch sein? Es ist mir unerklärlich, wie Ritschl, auch wenn man nur diese beiden, gewöhnlich allein angeführten Stellen beachtet, S. 548 behaupten kann, Tert. habe das Buch offenbar nicht gelesen. Könnte man an seiner eigenen Bekanntschaft mit dem Hirten noch zweifeln, so geht dieselbe schlagend aus der (freilich von Ritschl ganz übersehenen) vormontanistischen Stelle de orat. c. 12 hervor: Item quod adsignata oratione assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem, nisi si Hermas ille, cuius scriptura fere Pastor inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset, verum aliud quid fecisset, id quoque ad observationem vindicaremus. Utique non; simpliciter enim et nunc positum est: *quum adorassem et assedissem super lectum*, ad ordinem *narrationis*, non ad instar disciplinae. Hier citirt und erörtert Tertullian ja die Anfangsworte des zweiten Buches des Hirten. Daß er dieselben aber nur durch fremde Vermittelung kannte, ist doch eine zu gewagte Hypothese. Auch hat sich Ritschl durch Dorner (Lehre v. der Person Chr. 2. Aufl. I, S. 185 f.), der übrigens mit Recht die Opposition dieser Schrift gegen den Klerus hervorgehoben hat, wohl verleiten lassen, auch ganz unschuldigen Erwähnungen einer cathedra diese Beziehung zu geben, wie wenn die Kirche, die zuerst als altes Weib erscheint, nur zur Andeutung ihrer gegenwärtigen Schwäche auf einer cathedra sitzt (Vis. 3, 11), oder, wie wenn der irdische Geist, als der Geist der Ueberhebung, im Gegensatz zu den auf bescheidenen Bänken sitzenden Gläubigen, den Vorrang der cathedra sucht (Mand. 11). Eine antihierarchische Polemik ist freilich namentlich Sim. 8, 7. 9, 31 nicht zu verkennen.

scheiden ist. Könnte die Stelle Sim. 5, 7, für sich betrachtet, in dieser Unterscheidung irre machen, wo zuerst gesagt ist, daß man durch Befleckung des Körpers auch den heil. Geist befleckt und deßhalb nicht (selig?) leben wird, und dann aufgefordert wird, nicht zu beflecken corpus tuum et spiritum (ohne tuum): so geht doch aus anderen Stellen bestimmt hervor, daß der heilige, göttliche Geist von der menschlichen Natur ablöslich ist, wie nach Mand. 5, 1 der böse Geist den guten aus dem Menschen verdrängen kann, so daß dieser sich zu entfernen sucht (quaeret discedere), ja wirklich weggeht und bösen Geistern Platz macht (Mand. 5, 2). Wenigstens in der Sache verwandt ist die Vorstellung von 2 Engeln, einem guten und einem bösen, welche mit dem Menschen sind, und deren Gedanken, wenn sie in das Herz des Menschen eingehen, mit Nothwendigkeit eine sündige oder eine gute That hervorbringen (Mand. 6, 2). Es ist nicht leicht, die methaphysische Spitze dieses göttlichen *πνεῦμα* im Menschen zur Klarheit zu bringen, da die bildlichen Andeutungen über das Verhältniß des heil. Geistes [der nach Sim. 5, 5, im Unterschiede von dem historischen Sohn Gottes, oder dem Menschen, der den seinem Körper eingegossenen heil. Geist gar nicht befleckt hat (Sim. 5, 6), und deßhalb nur Miterbe des Sohnes wird (Sim. 5, 2), noch der eigentliche Sohn Gottes zu sein scheint] zu Christo zu verworren sind. Aber in der concreten Erscheinung spaltet sich das göttliche *πνεῦμα* in einzelne spiritus sancti, die Sim. 9, 10. 13. 15. 24. 10, 3 unter dem Bilde von 12 Jungfrauen vorgestellt werden. Diese 12 Geister, von denen die fides, abstinentia, potestas, patientia die vorzüglichsten sind (außer ihnen noch simplicitas, innocentia, castitas, hilaritas, veritas, intelligentia, concordia, charitas), stellen das Christenthum als die Geistesreligion dar, welche eben durch den Geist hohe Einsicht erhält.[1]) Es hilft nichts, den Namen des Sohnes anzunehmen, sich äu-

1) Mand. 10, 2: *ὅπου γὰρ ὁ κύριος* (Spiritus Domini) *κατοικεῖ, ἐκεῖ καὶ σύνεσις πολλή.*

ßerlich zu ihm zu bekennen, wenn man nicht durch diese Jungfrauen bekleidet wird, welche die Kräfte des Sohnes sind.[1]) Durch sie werden die Gläubigen zur Einheit des Geistes, zu einer alle vollendeten Knechte Gottes umfassenden Gemeinschaft erhoben. Ihnen sind verwandt die 7 christlichen Tugenden, die Vis. 3, 8 auch als Weiber dargestellt werden, nämlich fides, abstinentia (ἐγκράτεια), simplicitas (ἁπλότης), innocentia (ἀκακία), modestia, disciplina, charitas (vgl. Clem. Al. Str. II, 12, p. 384: ἐπιστήμη, σεμνότης, ἀγάπη). Diesen Charismen des Christenthums werden böse Geister gegenübergestellt, wie die καταλαλιά, ein ἀκατάστατον δαιμόνιον (Mand. 2). Erkennen wir in diesem Allem den Geist des Christenthums in seiner ethischen Wirksamkeit, so stellt ihn der Hirt auch in seiner prophetischen Wirksamkeit dar, und zwar in demselben Gegensatz eines guten und eines bösen Geistes, einer wahren und einer falschen Prophetie (Mand. 10. 11). Es giebt einen mendax prophetes, der die Knechte Gottes verdirbt, wenn sie noch zweifeln und nicht ganz fest glauben. Illi ergo dubii quasi ad divinum Spiritum veniunt et interrogant illum, quid illis futurum sit. Et ille mendax Prophetes, nullam habens in se virtutem Spiritus divini, loquitur illis *secundum interrogationem illorum* et implet animas illorum promissis, sicut illi volunt. Ille autem Prophetes inanis est et inania respondet inanibus; quidquid enim interrogatur a vanis hominibus, vana respondet illis. *Quaedam autem verba vera loquitur*; Diabolus enim implet eum spiritu suo, ut dejiciat aliquem ex justis (10, 1). — Omnis enim spiritus a Deo datus non interrogatur, sed habens virtutem divinitatis, a *se omnia loquitur*, quia desursum est *a virtute divini spiritus*.[2]) Qui autem interrogatus, loquitur se-

1) Sim. 9, 13: Hae namque virgines potestates sunt Filii Dei. Ita frustra nomen ejus portabit quis, nisi etiam potestates ejus portaverit. Quicunque nomen Filii Dei portat, harum quoque nomina portare debet; nam et Filius nomina portat earum.

2) Der Geist in den Propheten ist also ein Ausfluß des göttlichen Geistes selbst; die Mannigfaltigkeit ist nur flüssig.

cundum desiderium, et (de?) aliis multis rebus hujus seculi. Hujusmodi non intelligunt quaestiones divinitatis; obscurantur enim iis negotiis et corrumpuntur et confringuntur (10, 2). In einem Gleichniß, welches keinen anderen Zweck hat, als der Demuth der vom göttlichen Geiste Erfüllten den Hochmuth des irdischen Geistes gegenüberzustellen, zeigt der Hirt Mand. 11 eine Versammlung von Gläubigen, die auf Bänken sitzen, während der irdische Geist die καθέδρα einnimmt. Eine Beziehung dieser Stellung auf den Klerus wird schon durch das unmittelbar Folgende verboten, daß dieser Geist in die ecclesia vivorum nicht eingeht, sondern mit Zweifelnden und Leeren in der Verborgenheit (in angulis et abditis locis) sein Wesen treibt, während er aus einer Versammlung Solcher, die vom göttlichen Geiste erfüllt sind und zum Herrn beten, fliehen muß. So viel dieser Geist redet, so ist er doch ohne Kraft (virtus). Es wird hier besonders die Frage nach den Kennzeichen der wahren und der falschen Prophetie, diese διάκρισις πνευμάτων, die schon Paulus mit der Prophetie verbindet, besprochen. Man soll zuerst den Menschen prüfen; „quia Spiritus, qui desursum est, quietus est et humilis et recedit ab omni nequitia et desiderio vano hujus seculi et omni homine se facit humiliorem et nemini respondet interrogatus nec singulis respondet, neque quum vult, homini loquitur spiritus Dei, sed tunc loquitur, quum vult Deus. Quum ergo venerit homo, qui habet spiritum Dei, in ecclesiam justorum, habentium fidem Dei, et oratio fiat ad Dominum, tunc nuntius sanctus divinitatis implet hominem illum spiritu sancto[1]) et loquitur in turba, sicut Deus vult. Sic ergo dignoscitur spiritus divinitatis, in quocunque spiritus divinitatis loquitur. Audi nunc et de spiritu terrestri, vacuo et fatuo, virtutem non habente.

---

1) Wenn irgend eine Stelle für die Unpersönlichkeit des Geistes bei Hermas spricht, so ist es diese. Der nuntius (ἄγγελος) sanctus, der Schutzgeist jedes Menschen ist die allein persönliche Macht, welche den Geist Gottes in den Menschen ausgießt. Freilich ist dieses nicht ganz gewiß.

Primum autem hunc homo putatur spiritum habere; exaltat enim se et vult primam cathedram habere et improbus est et verbosus et in deliciis conversatur et in voluptatibus multis et mercedem accipit divinationis suae. Quodsi non acceperit, non divinat. Itane spiritus Dei potest mercedes accipere et divinare? Non convenit haec facere Dei prophetam. Habes utrorumque prophetarum vitam. Proba ergo de vita et operibus hominem, qui dicit se spiritum sanctum habere. Tu autem crede spiritui venienti a Deo, habenti virtutem. Diese interessante Stelle giebt nicht nur eine Anschauung von dem Charisma, die Geister der Propheten zu prüfen, sondern auch bestimmteren Aufschluß über das Verhältniß des göttlichen Geistes zu dem Menschen. Wie derselbe übermenschlich ist, so ist er auch von der Willkür des Menschen völlig unabhängig und gebraucht den Menschen und seine Rede als Organ. Auch diese Vorstellung führt uns also auf die Grundlage der Glossolalie, und die paulinische Trennung derselben von der Prophetie gilt auch für diese Schrift nicht, weil sie nicht zugeben kann, daß die Geister der Propheten den Propheten gehorchen müssen, weil sie das Walten des prophetischen Geistes als ein unbedingt freies, in keiner Weise durch die menschliche Subjectivität bestimmtes auffaßt.[1]) Nur das sittliche Leben, die guten Werke könnte man

---

1) Diese in der alten Kirche fast allgemeine Vorstellung giebt natürlich noch gar kein Recht, den Hirten des Hermas als montanistisch anzusehen. Es handelt sich hier auch eigentlich nicht um den ekstatischen Charakter der Prophetie, noch weniger um einen Gegensatz gegen den Episkopat. Der Verf. hat hier offenbar eine in Winkeln der römischen Gemeinde schleichende, gewinnsüchtige Prophetie im Auge. Erwägt man, daß Irenäus die Gnostiker besonders deßhalb tadelt, weil sie für Geld ihre Mysterien mittheilten (I, 4, 3), so wird man an Gnostiker erinnert, auf welche auch manche Aeußerungen des Hirten hinweisen. Es giebt nach Vis. 3, 7 Gläubige, die sich in wüste Gegenden verirrt haben, weil sie einen besseren Weg aufsuchten, nach Sim. 8, 9 aus Hochmuth (sublimia coeperunt spirare) die Wahrheit verließen, mit den Heiden zusammenleben, einen Glauben ohne Werke haben. Den Gnostikern wird immer vorgeworfen, daß sie einem die christliche Sittlichkeit aufhebenden, die Werke als völlig gleichgültig (für sie) betrachtenden, sittlichen Indifferentismus huldigten, und die Einheit Gottes hielten sie wenigstens dem Namen nach

als die menschliche Bedingung des göttlichen Geistes ansehen, eine Vorstellung, in welcher sich der Hirt des Hermas mit einer anderen, auf wenig frühere Zeitverhältnisse hinweisenden Schrift, oder vielmehr einem Bestandtheil der clementinischen Literatur berührt, den ich als die antibasilidianische Disputation bezeichnet habe. Wenn wir gut leben, so werden wir nach Rec. II, 21 mit dem heiligen Geiste erfüllt, durch welchen uns ohne irgend eine mühsame Forschung alle sonst unergründlichen Geheimnisse aufgeschlossen werden. Wenn der Mensch von dem Streben nach Wahrheit beseelt ist, so nimmt sich Gott seiner Schwachheit an, und theilt ihm unbewußt die Wahrheit mit (R. II, 25: ea quae desunt, latenter auditorum sensibus adimplebit). Als ein über die menschliche Natur völlig hinausgehendes Charisma erscheint Rec. II, 51 die Prophetie; außer den 5 Sinnen des rein menschlichen Lebens giebt es noch einen sechsten, nämlich den der Präscienz, welchen die Propheten hatten. Reicht das gewöhnliche menschliche Bewußtsein nur dazu aus, das sittliche Gute zu erkennen, so erhebt die Prophetie allein über diesen beschränkten Gesichtskreis zu einem höheren Wissen; nur der Prophet weiß z. B., wie die Welt geschaffen ist, was zu wissen für den gewöhnlichen Menschen gar nicht nöthig ist (Rec. III, 37). Die *Περίοδοι Πέτρου*

---

fest (s. m. Schr. üb. d. Evg. Joh. S. 115), so daß der Verf. wohl noch glauben konnte, sie seien, wie er sagt, von Gott nicht abgewichen. Vergl. auch Sim. 9, 22 über die selbstgefälligen Gläubigen, welche Alles wissen wollen und nichts wissen; sublimes autem se gerunt et veluti prudentes; et quum sint stulti, cupiunt doctores videri. Ganz ähnlich stellt Irenäus I, 13, 4 die wahre, von Gott gegebene, von dem Willen des Menschen unabhängige Prophetie der des Valentinianers Markus gegenüber, der als Magier seine Geister zwingt, zu reden, wenn er will. Daß dieser irdische Geist, wie Hermas sagt, nach der prima cathedra strebt, bezieht sich sehr gut auf Valentin, von welchem Tertullian adv. Valent. c. 4 sagt: Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio. So befriedigend sich die Polemik des Hirten aus solchen Zeitverhältnissen erklärt, so führt uns geradezu nichts auf einen (montanistischen) Streit mit dem Klerus über die Prophetie. — Den Vorwurf der Geld- und Habsucht erhebt übrigens auch Apollonius bei Euseb. K. G. V, 18 gegen die Montanisten.

(Rec. IV—VI. Hom. VII—XI) bieten uns die Vorstellung des Geistes als des Eingeborenen, der weltbildenden Hand Gottes bei der Schöpfung dar (Rec. VI, 7. 8. H. XI, 22. 24) und lassen dem ersten Menschen den Hauch und Duft der Gottheit mitgetheilt werden, durch welchen er allwissender Prophet (Rec. V, 17) wurde.[1] Gott und sein Geist bilden nach Hom. XI, 24 eine Syzygie, und der Mensch wird in der Taufe durch sie, als seine Eltern, wiedergeboren. Die Taufe ist also der Moment der Wiedervereinigung des Menschen mit dem göttlichen Geiste. Ueber die Aeußerungen dieses Geistes läßt sich nur so viel schließen, daß zu denselben, nach Analogie des Urmenschen, namentlich die Prophetie (Rec. IV, 21) gerechnet ist.[2]

4. Die spätere neutestamentliche Literatur.

Schließen wir hier die spätere neutestamentliche Literatur an, so hebt unter den nachpaulinischen Briefen besonders der Epheserbrief die übernatürlichen Geistesgaben des Christenthums hervor. Der Geist ist das Princip neuer Offenbarungen im Christenthum (3, 5), die göttliche, in dem Christen wirkende Kraft (3, 16. 20); durch ihn wird die Christenheit zum Tempel Gottes (2, 22). Das Eigenthümliche dieses Briefes besteht aber darin, daß er die Geistesgaben nicht mehr so individuell faßt, wie der Apostel Paulus, daß er die Idee des kirchlichen Organismus,

1) Dieses liegt jedenfalls in der dunklen und wohl, wie ich (clem. Rec. u. Hom. S. 156) geurtheilt habe, corrumpirten Stelle Rec. IV, 9, vergl. Hom. VIII, 10. Durch diesen Geist ursprünglich unsterblich, hat die Menschheit denselben durch die Sünde, die aber dem Adam-Christus fern blieb, und mit ihm die Unsterblichkeit verloren (Rec. V, 2. Hom. X, 3. 4).

2) Für unseren Zweck verdienen die *Περίοδοι* auch insofern Beachtung, als sie die dämonische Besessenheit sehr genau schildern. Legen wir hier die vollständigere Darstellung der Homilien zum Grunde, so wird die Seele, wenn sich die Dämonen eingeschlichen haben, mit ihnen zuletzt ganz Eins und muß ihnen folgen, wohin sie wollen (H. IX, 9. Rec. IV, 15). Die Menschen sind überhaupt die Organe, durch welche die Dämonen allein ihre Gelüste befriedigen können (H. IX, 10), was sie besonders in den Opfern und Orgien, in dem Enthusiasmus des heidnischen Cultus thun (Rec. IV, 13. 30. Hom. XI, 15).

als des Einheitspunctes aller einzelnen Charismen (1 Kor. 12, 12 f.), bereits weit realistischer gestaltet, oder das Walten des Geistes weit mehr mit einer bestimmten kirchlichen Institution, im Gegensatz zu Irrlehren, verbindet. Man vergleiche die Stelle Eph. 4, 1—16 mit ihrem Vorbild 1 Kor. 12. Die ἑνότης τοῦ πνεύματος (V. 3. 4) wird V. 5. 6 erläutert durch die Einheit eines schon objectiven Glaubens an den einen Herrn und den einen Gott, durch die Einheit der Hoffnung und der äußeren Taufe, während Paulus 1 Kor. 12, 4. 5. 6 nur den gemeinsamen Ursprung aller Charismen aus dem einen Geiste, aller Diakonien aus demselben Herrn, aller Kraftwirkungen (ἐνεργήματα) aus demselben Gott, und nur die Geistestaufe, die Tränkung mit demselben Geiste (V. 13), hervorhebt. Unterschied Paulus von den eigentlichen Charismen nur als besondere Seiten die Thätigkeit für die Gemeindeangelegenheiten (διακονίαι) und die wunderbaren ἐνεργήματα; überwiegen in seiner Aufzählung V. 8 f. noch die eigentlichen Charismen, selbst V. 28 f., wo er sie in ihrer Stellung zur Kirche betrachtet und deßhalb die Seite der Diakonie mehr hervortreten läßt[1]): so ist im Epheserbrief der Gesichtspunct der Diakonie, des Kirchenamtes, ausschließlich, die Gnadengaben des erhöhten Christus treten nur in Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern (V. 11) hervor und haben nur den Zweck, die Heiligen zum ἔργον διακονίας zu befähigen (V. 12), die Kirche zur Reife

1) Nur Röm. 12, 4 f. tritt, wie bemerkt wurde, der Gesichtspunct des Individuellen vor dem des Gemeinnützigen fast ganz zurück und ist nur noch in der Prophetie angedeutet. Aber diese ist hier entschieden anders, als im Epheserbrief, als ein dem subjectiven Glauben analoges Charisma (12, 6: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως), also auch noch individuell, noch nicht objectiv, als höchste, objective kirchliche Auctorität (nebst dem Apostolat), als das Fundament des Kirchengebäudes, dessen Eckstein Christus ist (Ephes. 2, 20. 3, 5), gefaßt. Die von Paulus ferner erwähnten Charismen der διακονία, διδασκαλία, παράκλησις lassen auch noch nicht an bestimmte Aemter denken, wie Eph. 4, 11 die Evangelisten, Hirten und Lehrer. Wie wenig die Apostel und Propheten für Paulus eine feste Auctorität waren, ist offenbar genug.

des Mannesalters zu erheben, vor den Stürmen häretischer Lehren zu bewahren (V. 13 f.). Alle nur individuellen Geistesgaben, der λόγος σοφίας, γνώσεως, die πίστις, Heilungen und Wunderthaten, die Glossolalie, werden übergangen, auch die Apostel und Propheten, wie 2, 20. 3, 5, nur als höchste Auctorität, als Grundlage der jetzt zu männlicher Reife hinstrebenden Kirche erwähnt, so daß die lebendige praktische Wirksamkeit der Predigt des Evangeliums, welche nach Paulus gerade den Aposteln obliegt, jetzt einem besondern Amte der Evangelisten (vgl. 2 Tim. 4, 5) zufallen muß. In allem diesem zeigt sich uns die realistische Wendung der bei Paulus ideellen Einheit des kirchlichen Organismus, die Verknüpfung des Geistes mit der kirchlichen Institution, die allmälige Beschränkung des Charisma auf das Kirchenamt. Der Epheserbrief bildet somit den Uebergang zu den Pastoralbriefen.[1]) Als besondere Aeußerung des Geistes tritt auch hier die Prophetie, als die Weissagung über die Schicksale der Kirche, hervor. Der Geist sagt bestimmt, daß in den letzten Zeiten Einige durch dämonische Mächte (προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων) vom Glauben abfallen werden (1 Tim. 4, 1. vgl. 2 Tim. 3, 1). Aber nirgends ist das Walten des Geistes so mit den äußeren Instituten der Kirche verknüpft, wie hier. Die reichliche Ausgießung des Geistes auf alle Christen wird mit dem äußeren Sacrament der Taufe, als dem Bade der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, verbunden (Tit. 3, 5). Seine eigentliche Sphäre ist aber die des Kirchenamts, indem Prophetien den dieses Amtes Würdigen bezeichnen,[2]) auf welchen dann der Geist oder das Charisma der Kirchenleitung durch Handauflegung übergeht (1 Tim. 4, 14). Kraft dieses durch Handauflegung vermittelten Charisma darf der Bischof in der Vollgewalt seines Amtes kräftig auftreten (2 Tim. 1, 6. 7). Wie in

1) S. Köstlin, joh. Lehrbegr. S. 381 f.

2) 1. Tim. 1, 18. Zur Sache vgl. Clem. Alex. Quis. div. salv. §. 42 (bei Euseb. K. G. III, 23) über die Einsetzung von Bischöfen durch Johannes: ἕνα τέ τινα κληρώσων ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.

den heiligen Schriften (2 Tim. 3, 15. 16), so ist der Geist auch in einer **kirchlichen Tradition** objectivirt; er ist der Hüter einer apostolischen, durch die Bischöfe fortgepflanzten, geheimen Tradition. Diese ist geradezu in der *παραθήκη* bezeichnet, deren Bewahrung der Apostel dem Timotheus, im Gegensatz zu dem leeren Geschwätz und den Antithesen der häretischen Gnosis (1 Tim. 6, 20), nach dem Vorbilde der aus seinem Munde vernommenen gesunden Lehren, unter dem Beistand des heiligen Geistes (2 Tim. 1, 12—14), einschärft. Timotheus soll nach 2 Tim. 2, 2, was er bei vielen Zeugen von dem Apostel gehört hat, zuverlässigen Menschen zu weiterer Fortpflanzung anvertrauen.[1]) Die Pastoralbriefe stellen sich auch in dieser Hinsicht als Producte des sich befestigenden, das ursprünglich freie Walten des Geistes an feste, objective Normen bindenden Katholi-

---

1) Diese von mir zuerst Neue Jen. Allg. Lit.-Ztg. 1848, Nr. 217 vorgetragene Erklärung der *παραθήκη* oder *παρακαταθήκη* geht ganz natürlich aus der Grundbedeutung eines zur Bewahrung Anvertrauten, eines Depositum, wie Geld oder Geldes Werthes Epi. Clem. ad Jacob. c. 18, der göttliche Geist im Menschen Herm. Past. Mand. 3, 1, hervor. So nennt Johannes in der Erzählung des Alex. Clemens a. a. O. den dem Bischof anvertrauten Jüngling eine *παρακαταθήκη*. Die höchsten Mysterien nennt Philo de sacrificio Abel. et Cain. p. 139 ed. Paris., p. 174 Mang. eine *θείων παραθήκη ὀργίων*. Die väterliche Sitte und Ueberlieferung wird Clem. Hom. XI, 13 im Sinne der den Uebertritt zum Christenthum ablehnenden Heiden mit einer treu zu bewahrenden *παραθήκη* verglichen. Die Eclogae ex Prophetis unter den Werken des alex. Clemens sprechen §. 27 von einer *παρακαταθήκη* der Aeltesten, *διὰ τῆς γραφῆς λαλοῦσα*, und Clemens selbst nennt Strom. VI, c. 15, p. 676. VII, c. 10, p. 732 die kirchliche Gnosis eine von den Aposteln durch Vermittelung würdiger Männer überkommene *παραθήκη* oder *παρακαταθήκη*. Wesentlich derselben Ansicht und Benennung begegnen wir auch bei Irenäus adv. haer. III, 4, 1: Apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam (ecclesiam) contulerunt omnia quae sunt veritatis. Besonders vgl. III, 24, 1: Quam (fidem) perceptam ab ecclesia custodimus, et quae semper a spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens etc. Tertullian bespricht de praescript. haer. c. 25 jene Stellen der Pastoralbriefe, auf welche sich Gnostiker für ihre geheime Tradition beriefen, versteht die *παραθ.* aber selbst von der apostolischen Tradition der Katholiker. Alles dieses giebt uns über jene vielbesprochenen Stellen genügenden Aufschluß.

cismus dar. Nach einer anderen Seite erscheint die Pneumatologie in den johanneischen Briefen und in dem Evang. Johannis ausgebildet. In demselben Grade, wie in jenen Schriften die Veräußerlichung, so überwiegt hier die Verinnerlichung des Geistes. Er ist nach den johanneischen Briefen so sehr etwas allgemein Christliches, daß jeder Gläubige, wie er, im Gegensatz zu dem *ἀντίχριστος*, oder dem, welcher leugnet, daß Jesus der *Χριστός* ist (1 Joh. 2, 22), vermöge des empfangenen *χρίσμα* gewissermaßen selbst ein *Χριστός* ist (2,20. 27), in fortwährender Gemeinschaft, im lebendigen Zusammenhang mit Christus bleibt (3,24. 4,13). Dieses *χρίσμα* ist, obgleich empfangen und mitgetheilt, das der menschlichen Natur immanente Lebensprincip geworden (*ἐν ὑμῖν μένει*), aus welchem eine Alles umfassende, keiner äußeren Belehrung bedürftige Erkenntniß hervorquillt (2,20. 27). Es ist das Princip der christlichen Selbstgewißheit, der Geist ist es, welcher sich selbst als die Wahrheit bezeugt (5, 6), ein Zeugniß, welches jeder Gläubige in sich hat (5, 10), welches mit dem schon hier durch den Sohn gegebenen ewigen Leben identisch ist (5, 11). Was für den Apokalyptiker (19, 10) noch eine so significante Erscheinung, wie die Prophetie, ist, für Paulus (1 Kor. 2, 4) noch mit dem Beweis der Kraft, auffallender äußerer Wirkungen (vgl. 2 Kor. 12, 11. 12), verbunden ist, die Bezeugung des Geistes, ist hier zu dem Leben des Christenthums selbst verinnerlicht. Das göttliche *πνεῦμα* tritt nicht äußerlich und ohne Anknüpfung zu dem menschlichen *πνεῦμα* hinzu, sondern es giebt einen der menschlichen Natur eingepflanzten göttlichen Samen, ein sich hier entwickelndes *σπέρμα* (3, 9), welches der Keim eines heiligen, unsündlichen Lebens ist.[1]) Es giebt innerhalb des Chri-

1) Köstlin erinnert in der Recension meines joh. Lehrbegr. Allg. Lit.-Ztg. 1849, Nr. 221, S. 612 an Jak. 1, 21: *τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν*. 1 Petr. 1, 23: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λόγου ζῶντος καὶ μένοντος*, vgl. 1 Joh. 2, 14. So treffend die erstere Parallele ist, weil sie die christliche Lehre innig mit der menschlichen Natur verknüpft, so giebt

stenthums auch den Gegensatz eines antichristlichen Geistes, und es wird deshalb nothwendig, die Geister zu prüfen (4, 1). War nach Paulus das Kennzeichen des göttlichen, christlichen Geistes nur ganz allgemein und unbestimmt das Bekenntniß Jesu als des Herrn (1 Kor. 12, 3), so ist dieses hier mit Rücksicht auf christliche Irrlehrer genauer dahin bestimmt, daß Jesus im Fleische gekommen (4, 2) oder daß der Mensch Jesus auch der Christus ist (2, 22). Unverkennbar zeigt schon der erste joh. Brief das Bestreben, den schroffen Unterschied des göttlichen und des menschlichen Geistes auszugleichen und zu vermitteln, das Göttliche schon als den substanziellen Grund unseres inneren Lebens zu begreifen. Von derselben Grundlage geht auch das Evangelium Johannis aus, in welchem eine göttliche Disposition der menschlichen Natur, ein dem Sein aus der Welt oder aus dem Teufel entgegengesetztes Sein oder Gezeugtsein aus Gott, ja selbst eine gewisse Gotteskindschaft der vollen Mittheilung des göttlichen Geistes, der realisirten Gotteskindschaft, vorhergeht. Der Logos hat denjenigen Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden, die an seinen Namen glauben, welche nicht aus Geblüt, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott (schon) geboren waren (1, 12. 13), eine Stelle, in der schon Valentinianer, wie Tertullian de carne Chr. c. 19 angiebt, ihr semen arcanum electorum et spiritalium wiederfanden, und welche schon frühe eine katholische Aenderung des Textes (ὅς — ἐγεννήθη bei Irenäus III, 16, 2. 19, 2. Tert. a. a. O. C. 19. 24) hervorrufen konnte. Es giebt in der ganzen Menschheit, auch außerhalb der jüdischen Nation, schon vor irgend einer Berührung mit dem historischen Christenthum, Kinder Gottes, und der Tod Jesu hat nur die Bedeutung, diese zerstreuten geistigen Naturen in dem Einheits-

---

die letztere doch nur einen Gegensatz zu menschlicher Zeugung, und es bleibt dem immer johanneischen σπέρμα die Eigenthümlichkeit einer inneren Entwickelung des Göttlichen im Menschen und einer nothwendigen Entfaltung dieses σπέρμα, so daß der mit ihm begabte Mensch der Todsünde nicht verfallen kann. S. m. angef. Schr. S. 337.

punct des christlichen Glaubens zu sammeln (11, 52). Wie dem *Logos* vor seiner historischen Erscheinung, so wird auch dem *Christenthum*, der Geistesreligion, schon eine Präexistenz im Menschen vor seinem zeitlichen Eintritt zugeschrieben, oder es kommt in ihm nur zur Wirklichkeit, zu actueller Entfaltung (1, 12), was an sich und potenziell in der menschlichen Natur schon enthalten ist.[1]) Das Eigenthümliche des johanneischen Lehrbegriffs besteht aber darin, daß auch der Gegensatz gegen das Christenthum in einer ganz analogen Wesensbestimmtheit gegründet ist, in dem Sein aus der Welt und der Kindschaft des Teufels, daß die Verwerfung des Christenthums aus einer wesentlichen Unempfänglichkeit der Teufelskinder unter den Menschen (8, 42. 47. 10, 26) hervorgeht. Glaube ich insoweit meine frühere Auffassung der johanneischen Lehre auch jetzt noch festhalten zu dürfen,[2]) so muß ich sie doch in einem wesentlichen Puncte berichtigen, indem ich früher nicht scharf genug zwischen jenem der menschlichen Natur immanenten Göttlichen oder der Geburt aus Gott, und dem Hinzutreten des göttlichen Geistes *selbst*, welches gleichfalls eine Geburt heißt, zwischen dem γεν-

1) Vergl. auch 18, 37: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς. Der Vater ist es, welcher den immanenten Keim des Christlichen in dem Menschen zuerst so weit entwickelt, daß ihn ein geheimnißvoller Zug eben dieser Entwickelung zu Christo hinzieht (6, 37. 44. 65. 17, 2).

2) Das Evangel. Joh. S. 141 f. Köstlin will zwar in der angeführten Recension S. 595 die ganze Frage nach dem Ursprung der verschiedenen Menschenklassen in diesem Lehrbegriff als durchaus vergeblich abweisen, aber nur durch die Voraussetzung, daß der Evangelist in seiner Inconsequenz nicht bis zu den letzten Gründen des wahrlich hinreichend bestimmten Gegensatzes zurückgegangen sei, bei welcher Annahme ich mich durchaus nicht beruhigen kann. Wie bestimmt die hier zum Grunde liegende Vorstellung ist, erhellt auch aus Vergleichung mit dem paulinischen Lehrbegriff. Obgleich Gal. 4, 6 die Gottessohnschaft als Grund der Geistesmittheilung gedacht ist, so beruht sie doch, wie Baur Paulus S. 516 mit Recht bemerkt, auf der Voraussetzung des Glaubens, vor welchem nach Paulus von τέκνα τοῦ θεοῦ schlechterdings nicht die Rede sein kann. Ganz anders hat Köstlin selbst (joh. Lehrbegr. S. 228, Anm.) sich früher über die innere Ausbildung und Consequenz der joh. Theologie geäußert.

νηϑῆναι ἐκ τοῦ ϑεοῦ und dem *γ. ἐκ τοῦ πνεύματος* (3, 3. 5. 8), unterschieden und deßhalb die Stelle 3, 6—9 nicht richtig verstanden habe. Machte mich früher die Stelle 1, 13 bedenklich, die Allgemeinheit des *τὸ γεγεννημένον ἐκ τ. σαρκός σάρξ ἐστι* für alle menschlichen Naturen anzunehmen, die Geburt aus dem Geiste als für Alle noch bevorstehend oder allgemein als Wiedergeburt zu fassen, so sehe ich jetzt, daß der aus dem Fleische Geborene nur ebenso als Fleisch bezeichnet wird, wie der aus dem Geiste Geborene als Geist, nämlich mit Rücksicht auf das im Menschen herrschende Princip, welches dort, ohne Ausschluß einer pneumatischen Grundlage der Natur, noch das Fleisch, wie hier, ohne Ausschluß der fleischlichen Natur, der Geist ist. Wie nach dem Tode Christi alle Gläubigen den Geist empfangen werden (7, 39. 14, 16 f. 26 f. 16, 7 f. 20, 22), welcher im Namen Christi gesendet wird, so ist es auch für diejenigen, deren Lebensgrund göttlich ist, nothwendig, durch den göttlichen Geist in das höchste Stadium des religiösen Lebens einzutreten. Auch für sie ist der Geist eine geheimnißvolle, sie unwillkürlich ergreifende und beherrschende Macht (3, 8). Da der Geist als welthistorisches Princip der Erscheinung Christi folgt, so erscheint er hier zuerst in der neutestamentlichen Literatur bestimmt als persönlicher Paraklet,[1]) als der Vertreter und Vermittler Christi selbst. Diese der Welt verborgene Macht ist auch hier das immanente Lebensprincip des Christenthums (14, 16. 17: *ἵνα μένῃ μεϑ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα. — παρ' ὑμῖν μένει καὶ ἐν ὑμῖν ἔσται*), und zwar vorwiegend in der Sphäre religiöser Erkenntniß, als *πνεῦμα τῆς ἀληϑείας* (14, 17. 26. 15, 26, vgl. 14, 20. 16, 13). Wie der Paraklet auch

---

1) Ueber die Genesis dieser Benennung, welche lange noch ein auf keine bestimmte Persönlichkeit beschränktes, allgemeineres Prädicat (1. Joh. 2, 1) war, s. m. angef. Schrift S. 108 f. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß ich nach Ritschl's neuer, gerade hier so verdienstlicher Untersuchung auch meine Ansicht über den Montanismus habe berichtigen müssen, wie sie a. a. O. S. 303 f. im Verhältniß zum joh. Lehrbegriff vorgetragen ist.

an die persönlichen Belehrungen Christi anknüpft, dieselben wieder *in Erinnerung* bringt (14, 26) und weitere Aufschlüsse Christi *mittheilt* (16, 13. 14), so ist er auch insofern die *μαρτυρία Ἰησοῦ*, als er die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater und mit den Gläubigen zur Erkenntniß bringt (14, 20), den Sohn verherrlicht (16, 14). Die Offenbarungen, das Reden (*λαλεῖν*) des Paraklet (16, 13), können an sich schon nur durch den Mund geisterfüllter Christen vermittelt vorgestellt werden, und nach 3,8 kann man den Menschen zu dem Geiste nur in einem durchaus abhängigen Verhältniß denken, so daß nicht abzusehen ist, wie nach johanneischen Grundsätzen die paulinische Unterscheidung von Prophetie und Glossolalie vollzogen werden, der Prophet als Herr des ihn erfüllenden Geistes gedacht werden kann.[1]) Weil die Thätigkeit des johanneischen Paraklet hauptsächlich in der Förderung christlicher Erkenntniß besteht, so tritt die Weissagung der Zukunft oder die eigentliche Prophetie, diese äußerlich auffallende Aeußerung des christlichen Geistes, *nur* 16,13 beiläufig hervor. Die Wirksamkeit des Paraklet nach *außen* hin ist vorwiegend eine sittlich-elenchthische, ähnlich, wie schon Paulus 1 Kor. 14, 24 f. den elenchthischen Eindruck der Prophetie auf Idioten und Ungläubige schildert (*ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται*). Durch den thatsächlichen Gegensatz dieses neuen, höchsten Geisteslebens überführt (*ἐλέγξει*) der Paraklet die Welt, aber nicht mehr *bloß* von ihrer eigenen Sündhaftigkeit, sondern in Angemessenheit *zu* dem metaphysischen Charakter dieses Lehrbegriffs, von der Entscheidung des Kampfes zwischen den beiden höchsten, in der

1) Eigenthümlich ist dem vierten Evangel. die Vorstellung, daß die Prophetie an ein bestimmtes Amt, wie das des jüdischen Hohenpriesters, gebunden ist, und daß die Worte des Kaiphas deßhalb eine prophetische, ihm selbst unbewußte Bedeutung haben (11, 51 f.). Hierin liegt nicht bloß die Vorstellung einer auch nicht nothwendig durch den *νοῦς* vermittelten Prophetie, sondern auch wohl die eines mit einem kirchlichen Amt verbundenen Charisma, für welche sich uns noch weitere Belege ergeben werden. Uebrigens s. meine angeführte Schrift S. 213.

Religionsgeschichte streitenden Mächten, von der Gerechtigkeit des Sohnes und von dem Gerichtetsein des Weltherrschers (16, 8—11), so daß der Geist auch in dieser Hinsicht die μαρτυρία Christi ist. Ist der Geist der gegenwärtige Herrscher und Leiter der Kirche, so ist er doch nicht mit ihrer realen Organisirung zu identificiren, oder diese Centralität ist selbst eine ideale, an äußere Formen und Auctoritäten nicht absolut gebundene. Die Jünger Jesu erhalten nicht schon als Apostel, wie Matth. 16, 19. 18, 18, sondern erst nach der Einhauchung des Geistes, als vom heil. Geist Erfüllte, die höchste kirchliche Gewalt, die Macht zu vergeben und zu behalten, die Zugehörigkeit des Einzelnen zu der Gemeinde des Herrn zu bestimmen, die Schlüsselgewalt.[1]) Die johanneische Theologie, welche so deutlich in der menschlichen Natur einen göttlichen Keim, einen Anknüpfungspunct für den göttlichen Geist sucht, den Besitz des Geistes so allgemein faßt, so innig mit dem geistigen Leben des Menschen verknüpft, hält sich von jeder äußerlichen und beschränkenden Fassung des göttlichen Geistes als des Einheits- und Mittelpuncts des kirchlichen Organismus frei, welche wir in anderen Schriften bemerkten, und kann von den beiden Sätzen, welche Irenäus III, 24, 1 zusammenstellt: Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia, nur den letzteren als entscheidend betrachtet haben.[2])

---

1) Vgl. Joh. 20, 23. Den besten Commentar zu dieser eigenthümlichen Darstellung wird uns Tertullian's Bestimmung der Controverse zwischen Montanisten und Katholikern über die Schlüsselgewalt geben.

2) Die Taufe ist allerdings Sacrament, das äußere Medium der Geistesmittheilung (3, 5), aber um so nachdrücklicher wird jeder bloß äußerlichen Ansicht von ihrer Wirkung und Bedeutung durch die Hervorhebung der Nothwendigkeit einer innerlichen Geburt von oben, einer Geburt aus dem Geiste vorgebeugt. Die gröbere Vorstellung einer solchen Geburt aus dem Geiste liegt Clem. Hom. XI, 24 vor, wo Gott und sein Geist die Eltern heißen, welche den Getauften gezeugt haben. — Es kann hier auch daran erinnert werden, wie innig die Consolidirung des Geistes zu einer festen, abgeschlossenen Persönlichkeit mit der Annahme einer göttlichen, pneumatischen Grundlage in der menschlichen Persönlichkeit zusammenhängt,

Tritt uns somit in den besprochenen Schriften diejenige Verschiedenheit entgegen, welche in einer Zeit, deren Aufgabe es war, dem kirchlichen Organismus eine feste, einheitliche, katholische Gestaltung zu geben, der Natur der Sache nach stattfinden mußte, so hat doch in der That die äußere, realistische Katholicität der Kirche über die innerliche und idealistische zuerst gesiegt, und je mehr die ursprünglich freien Charismen durch die reflectirte Thätigkeit der Kirchenleitung beschränkt und verdrängt wurden, auf die Organe derselben übergingen, desto mehr mußten die aus einer reflexionsvolleren Zeit immer mehr verschwindenden Charismen der apostolischen Zeit mit einem wunderbaren Glanze umgeben werden, das Wunderbare, was sie schon an sich hatten, mußte der Sage zur Steigerung, zur weiteren Ausschmückung Veranlassung geben. Die A p o s t e l g e s ch i ch t e, in welcher jedenfalls eine spätere Ansicht von der Geschichte des Urchristenthums vorliegt, stellt die Ausgießung des heil. Geistes auf die Gläubigen, welche Jesus 1, 8 verheißt, als den eigentlichen Anfang ihrer Erzählung dar, und das äußere Ereigniß, an welches diese Mittheilung geknüpft ist, wird in seiner vollen Bedeutung, als der Anfang einer selbstständigen Entwickelung und Verbreitung des Christenthums, hervorgehoben. Indem vom Himmel ein Brausen, gleich dem eines gewaltigen Windes, erschallte, und gleichsam Feuerzungen erschienen, welche sich vertheilten und auf Jeden der Jünger niederließen, also unter Naturerscheinungen, welche, wie der Wind (πνοή) und das Feuer,[1]) eine dem πνεῦμα entsprechende sinnliche Anschauung geben, kommt der göttliche Geist auf die Jünger herab; diese werden voll des heil. Geistes und reden in anderen Zungen (ἑτέραις γλώσσαις), wie der Geist ihnen eingiebt zu reden (2, 2—4). Bis hierher läßt sich noch die

---

ohne welche die Einigung zweier solcher P e r s ö n l i ch k e i t e n, nicht die bloße Eingießung des Geistes, schwer denkbar sein würde.

1) Ueber die Symbolik des Feuers vgl. m. Schrift üb. die Evangelien Justin's u. s. w. S. 169, Anm.

aus dem Korintherbrief gewonnene Vorstellung durchführen, da wir auch hier ein aus der Erfüllung mit dem göttlichen Geiste hervorgehendes λαλεῖν in der Hauptsache unter der Glossolalie denken müssen. Auch für die korinthische Glossolalie läßt sich die Bezeichnung ἑτέραις γλ. λαλεῖν erklären. Verbindet doch schon Paulus den Begriff des Ungewöhnlichen, Fremdartigen mit der Glossolalie (1 Kor. 14, 21 ἐν ἑτερογλώσσοις). Die γλῶσσαι können schon im Vergleich zu den gewöhnlichen Zungen- oder Sprachäußerungen, — ein Begriff, den wir uns auch in dem specielleren Sinne der Terminologie erhalten denken müssen, — ἕτεραι heißen. Auch wenn γλώσσαις λαλεῖν in jener Terminologie: in (göttlichen) Zungen- oder Spracheingebungen reden, hieß, so daß in ihm der Begriff des Fremdartigen ohne Weiteres lag, so konnte ἕτερος doch ohne Pleonasmus noch besonders hinzugesetzt werden, wenn man nur eben die allgemeinere Bedeutung von Zungen- oder Sprachäußerungen hervorhob und die emphatische Bedeutung des Uebermenschlichen noch besonders ausdrücken wollte. Liegt in ἕτερος immer die Vergleichung zwischen zweien, so bietet sich eine sehr natürliche Vergleichung zwischen der Sprache des Menschen in seinem gewöhnlichen und in seinem gottbegeisterten, geisterfüllten Zustande dar, in welcher Hinsicht ἕτερος ziemlich dasselbe, wie καινός, sagen würde. Es ist aber auch die Vergleichung zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, den beiden Sphären, welche auf religiösem Gebiet überhaupt in Betracht kommen, denkbar, so daß die Formel, ähnlich der montanistischen ξενοφωνία, einen Gegensatz gegen die menschliche Selbstständigkeit enthalten, andeuten würde, daß ein Anderer aus dem Menschen spricht, wie der Prophet nach Philo ἀλλότρια πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου redet.[1]) Faßt man auch ἑτέραις γλ. λαλεῖν ursprünglich als Bezeichnung eines Redens in fremden

1) Baur verglich 1830, S. 100 ἀλλοτρίαισι γλώσσαις bei Pindar Pyth. XI, 43: Zungen Anderer, nicht: fremde, auswärtige Sprachen, und erinnerte S. 104 ebenso treffend an die Bedeutung von ἄλλος Nem. IX, 113 (σκοπιᾶς ἄλλας), d. h. göttlich, übermenschlich.

Sprachen, und gar in allen möglichen, so entfernt man sich von der Grundbedeutung des ἕτερος, indem man es gleich ἄλλος nimmt.[1]) Nöthigt uns somit das ἑτέραις γλ. λαλεῖν an sich noch gar nicht, eine von der korinthischen wesentlich abweichende Glossolalie anzunehmen, so zwingt doch das Folgende, die ἕτεραι γλῶσσαι entschieden in dem Sinne von fremden Sprachen zu verstehen. Fromme Juden aus allen Völkern, die zu Jerusalem wohnhaft oder anwesend waren, kommen γενομένης τῆς φωνῆς ταύτης, d. h. doch wohl, als sie die φωνή der Glossenredner hörten,[2]) zusammen und erstaunen, weil Jeder in seiner eigenen Umgangssprache (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ) die Jünger reden hört (V. 6). Sie verwundern sich, wie sie sagen, daß sie, die so vielen und verschiedenen Völkern angehören, von Galiläern ihre eigene Muttersprache vernehmen, die ἰδία διάλεκτος, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν (V. 8, vgl. V. 11: ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις), und Einige behaupten spottend, daß die Jünger berauscht seien (V. 13). Für eine unbefangene und vorurtheilsfreie Exegese kann darüber kein Zweifel sein, daß die Glossolalie sich hier als ein Reden in fremden Sprachen äußert, und es ist völlig überflüssig, die Umdeutung von Steudel, daß die Juden sich nur gleichsam heimisch angesprochen fühlten, von Schulz, der sich übrigens in ver-

1) Freilich verwischen selbst Attiker den Gegensatz von ἕτερος und ἄλλος (s. Passow). Halten wir uns an den neutestamentlichen Sprachgebrauch, so legt eine sich stets in dem Verhältniß des Göttlichen und des Menschlichen bewegende Anschauungsweise in ἕτερος sehr natürlich den Begriff des Uebermenschlichen hinein. Sollte nicht auch dieses in dem Ausdruck des Lukas liegen, wenn er für die Verklärung des Angesichts Jesu 9, 28 statt des μετεμορφώθη der anderen Synoptiker ἐγένετο ἕτερον setzt, ferner in dem Ausdruck des Markus 16, 13, daß der Auferstandene ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, in einer höheren, verklärten Gestalt erschien? Vgl. auch ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις 1 Kor. 14, 21.

2) Wäre es auch an sich möglich, φωνή von dem Geräusch des Windes (V. 2) zu verstehen (vgl. Joh. 3, 8. Offenbg. Joh. 1, 15. 6, 1. 9, 9), so ist es doch immer eine Ausnahme, wenn eine lebhaftere Phantasie auch leblosen Gegenständen eine irgendwie articulirte Stimme, die allgemeine Bedeutung von φωνή, beilegen kann.

schiedenen Aeußerungen selbst nicht ganz gleich bleibt, und die willkürliche Einschiebung einer verständlichen Selbstauslegung des unvernehmlichen Gemurmels zwischen V. 4 und V. 6, welche Wieseler sich erlaubt, noch ausführlich zu widerlegen.[1]) Welche Vorstellung müßte man sich nach der Wieseler'schen Ansicht von dem Verfasser der Apostelgeschichte machen, wenn er gerade das, worauf sich die Verwunderung der Zuhörer allein bezieht, daß die Galiläer in den Sprachen der Anwesenden aus verschiedenen Völkern reden, ganz übergangen haben sollte! Wenn V. 6. gesagt wird, daß die *φωνή* die Veranlassung für den Zusammenlauf der Menge war, so kann jene sich doch unmöglich schon nach dem Bedürfniß der noch gar nicht Anwesenden gerichtet haben. Wollte man aber die *φωνή* nicht von der Glossolalie verstehen, sondern auf das Getöse V. 2 beziehen, so lassen doch offenbar die Worte *συνῆλθε τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν* nur daran denken, daß die Menge sich sogleich, als sie ankam, darüber verwunderte, daß die Jünger in den verschiedenen fremden Sprachen redeten, und es ist eine ganz wunderliche Ergänzung, daß die Jünger, wie Wieseler meint, erst mit Rücksicht auf die hinzugeströmte Menge, wie wenn sie auch sogleich gewußt hätten, welchen Nationen die Zuhörer angehörten,[2]) die Sprachen, in denen sie auslegten, gewählt haben sollten. Solche Erklärungen sind nur davon ein Zeugniß, daß man den klaren Wortsinn des Textes nun einmal nur durch die Brille fixer Vorurtheile betrachten kann. Wenn also irgend

---

1) Es genügt, auf die Bemerkungen Baur's gegen Steudel und Schulz (1838, S. 657—669) und Zeller's namentlich gegen Wieseler (die Apostelgeschichte, Theol. Jahrb. 1849, S. 34 f.) zu verweisen. Ueber die Bedeutung von *διάλεκτος* vgl. Justin Apol. I, c. 33, p. 75, wo *ἑβραΐδι φωνῇ* mit *ἑλληνίδι διαλέκτῳ* ganz parallel steht.

2) Die Exegese Wieseler's kann freilich die Muttersprachen der 15 aufgezählten Nationen (V. 8) auf drei oder vier im damaligen Palästina auch sonst nicht unbekannte Sprachen beschränken! Wie geeignet ist diese Exegese, die Göttinger Forschungen mit dem Nimbus besonderer „Gründlichkeit" zu umgeben!

etwas, so steht das fest, daß nach dem Verfasser die Erfüllung der Jünger durch den heil. Geist sich in einer Glossolalie, und diese in einem Reden fremder Sprachen äußerte. Die folgende Rede des Petrus 2, 14—36 gerade als eine ἑρμηνεία der vorhergegangenen Glossolalien zu betrachten, scheint mir durchaus nicht zulässig zu sein, da sie ja gar keine Auslegung, sondern nur eine Rechtfertigung des wunderbaren Ereignisses und eine daran sich schließende ganz selbstständige Erörterung über die Erhöhung und Verherrlichung des Gekreuzigten enthält. Die Ausgießung des Geistes ist auch hier die μαρτυρία Ἰησοῦ, der Beweis der Erhöhung Christi (2, 33, vgl. 5, 32). Aber der Eindruck des wunderbaren Ereignisses liegt hier nicht sowohl in dem Inhalt der begeisterten Rede, in der Aussprache der μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (2, 11), als in ihrer Aeußerung in fremden Sprachen. Dieses Reden in den Sprachen sehr verschiedener Weltnationen ist so sehr der Hauptpunct der ganzen Erzählung, daß sich uns in ihm die Tendenz derselben enthüllt. Wenn Petrus 2, 39 die Verheißung des heil. Geistes ausdrücklich nicht bloß den Juden, sondern auch außerhalb der jüdischen Nationalität πᾶσι τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν gelten läßt, also die Geistesmittheilung, obgleich bis jetzt nur an Juden erfolgt, in ihrer universalistischen Bedeutung auffaßt: sollte er nicht in diesen Worten eben die Tendenz der Erzählung selbst, daß der Geist für alle Nationalitäten bestimmt ist, ausgesprochen haben?[1]) Nachdem nun der Geist in einer so wunderbaren Weise auf die Gläubigen ausgegossen ist, so äußert er sich nun ohne jene wunderbare Form in einer freimüthigen Verkündigung des göttlichen Wortes, in einer geisterfüllten, aber von der gewöhnlichen nicht äußerlich abweichenden Rede (4, 31. 6, 10, vgl. V. 15. 55. 13, 9), wird den Neubekehrten und Getauften, wie den Samaritern, durch das Gebet und die Handauflegung der Apostel (8, 15. 18), dem

1) Ich berufe mich im Uebrigen auf Zeller's Erörterung a. a. O. S. 45 f. — Diese Glossolalie ist offenbar ohne Auslegung verständlich.

Paulus in derselben Weise durch Ananias mitgetheilt (9, 17). Wie er den Aposteln, als der höchsten kirchlichen Behörde, einwohnt, so daß eine Lüge gegen sie in ihrer amtlichen Function zugleich eine Lüge gegen den heil. Geist ist (5, 3, vgl. 4, 37. 5, 2), so ist er überhaupt das Charisma des Kirchenamts und wird in dieser specielleren Bedeutung den 7 ersten erwählten Diakonen unter Gebet und Handauflegung noch besonders mitgetheilt (6, 6), obgleich dieselben schon vorher des Geistes in allgemein christlicher Weise voll waren (6, 3. 5). Der Geist spricht innerlich zu den Menschen, um sie zu etwas zu bewegen (8, 29. 10, 19. 11, 12. 13, 2. 4. 19. 16, 6. 7), er entrückt den Philippus 8, 39 auf wunderbare Weise in eine andere Localität,[1]) eine Vorstellung, welche für jene Zeit nichts Befremdendes hatte. Die äußerlich auffallende und ganz ursprüngliche, in keiner Weise durch ein menschliches Medium, wie die Handauflegung, vermittelte Geistesmittheilung tritt, gleich der ersten am Pfingstfest, erst da wieder hervor, als der Geist im Hause des Cornelius, wider alles Erwarten des Petrus und seiner Begleiter, auf Heiden ausgegossen wird (10, 44 f.) und sich wieder in einem *λαλεῖν γλώσσαις* äußert. Petrus selbst stellt dieses Ereigniß, welches in der Erzählung der Apostelgeschichte einen Wendepunct bildet, als der Pfingstbegebenheit ganz parallel und analog dar; der Geist sei auf die Heiden gekommen, *ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ* (11, 15), so daß durch die gleiche Geistesmittheilung aller Unterschied zwischen den Gläubigen aus den Juden und aus den Heiden aufgehoben ist (15, 9). Eine andere Frage ist es freilich, ob das einfache *γλώσσαις λαλεῖν* auch hier, wo ein Reden in fremden Sprachen ganz zwecklos gewesen sein würde, in dem Sinne, wie 2, 4, ein *λαλεῖν ἑτέραις γώλσσαις* war. Nachdem einmal der Geist in so ur-

---

1) Zur Sache vgl. Matth. 4, 1. Mrk. 1, 12, während Lukas hier anstatt einer wunderbaren Entrückung Jesu in die Wüste nur erzählt, daß er sich, voll des Geistes, dahin begab (4, 1). Ferner ist zu vergleichen die Entrückung des Hermas durch den Geist (Past. Vis. 1, 1), des Jesajas (Ascens. Jes. 6, 14).

sprünglicher Weise auf Heiden ausgegossen ist, so ist es ganz *erklärlich*, daß bei ferneren Bekehrungen, wie 13, 52, nur die *einfache* Erfüllung mit dem heil. Geiste angegeben wird. Auch in heiden christlichen Gemeinden finden wir 11, 27. 28. 13, 1 f. 20, 23 die Gabe der Prophetie; Propheten und Lehrer, die wir wenigstens nicht ausschließlich als geborene Juden, wie *Agabus* (vgl. 21, 10 f.), ansehen dürfen, bilden den eigentlichen Vorstand der antiochenischen Gemeinde.[1]) Durch prophetische Aussprüche des heil. Geistes (11, 28. 13, 2) werden Beschlüsse dieser Gemeinde hervorgerufen. Der heil. Geist hat die Aeltesten der Gemeinde von Ephesus zu Bischöfen eingesetzt, um die Kirche Gottes zu leiten (20, 28). Der Geist ist so die höchste Auctorität der Kirchenleitung, und die Apostel nebst dem Vorstande und der Gemeinde von Jerusalem geben allgemein gültige kirchliche Verfügungen in der Auctorität des heil. Geistes (15, 28). Daß die Glossolalie als eine besonders significante Aeußerung des heil. Geistes immer da hervortritt, wo dieser in eine ganz neue Sphäre und Wirksamkeit eintritt, zeigt sich besonders 19, 6 bei den räthselhaften Johannisjüngern, welche nur die Taufe des Johannes empfangen haben und nun, von Paulus auf den Namen Jesu getauft, durch die Handauflegung des Paulus den heil. Geist empfangen, der sich sogleich in einem γλώσσαις λαλεῖν und in einem προφητεύειν äußert. Diese Erzählung steht der Pfingstbegebenheit und der Geistererfüllung des Cornelius, welche in ganz ursprünglicher, durch keine Handauflegung vermittelter Weise der Taufe vorhergeht, durchaus nicht gleich, sondern hält in Hinsicht ihrer Bedeutung die Mitte zwischen jenen beiden Epoche machenden Begebenheiten und der auch durch Handauflegung vermittelten Geisterfüllung der vorher nur auf den Namen Jesu getauften Samariter

---

1) Schon nach der Apokalypse (s. o.) hat das πνεῦμα προφητικόν kirchliche Auctorität, obgleich es noch gar nicht an ein besonderes Amt gebunden sein kann. Jedenfalls begreift man aus diesen Analogien, wie der Epheserbrief die Apostel und Propheten als höchste kirchliche Auctorität auffassen kann.

(8, 18). Hier haben wir noch weniger, als 10, 46, irgend einen Grund, die Glossolalie als ein Reden in fremden Sprachen vorzustellen. — Aus diesen Data geht hervor, daß auch die Apostelgeschichte den göttlichen Geist mit der kirchlichen Institution besonders verknüpft und durch äußerliche Media, wie die Handauflegung, vermittelt, so wenig sie sein freies Walten ausschließt.[1]) Was aber die Glossolalie betrifft, so gilt dieselbe hier als eine besonders auffallende Aeußerung der christlichen Geisterfüllung, und wir haben nur bei dem Pfingstereigniß einen zwingenden Grund, an ein Reden in fremden Sprachen zu denken, wo diese Vorstellung mit der Tendenz der Erzählung wesentlich zusammenhängt. Aber auch hier ist das Reden in fremden Sprachen nur ein Accidens an der Glossolalie, nicht ihr eigentliches, substanzielles Wesen. Die Hauptsache ist immer nur das geisterfüllte Reden, eine vom heil. Geist unmittelbar gewirkte Rede, das Reden, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι (2, 4). Diese göttliche Spracheingebung wird daher noch in dem Bilde einer auf jeden Einzelnen herabkommenden Feuerzunge (2, 3) anschaulich dargestellt, so daß sich uns auch hier unsere Grundansicht von der Glossolalie bestätigt. Es bewährt sich uns hier diejenige Continuität, welche, trotz aller Differenz der Darstellung der Apostelgeschichte von der paulinischen, eine einheitliche Vorstellung von dem Wesen der Glossolalie ergiebt. Ist die Grundlage der ganzen Erscheinung die Vorstellung einer übermenschlich besprachten oder einer von Gott gege-

1) Sehr deutlich liegt 18, 25 die Unterscheidung eines rein menschlichen πνεῦμα von dem göttlichen und mitgetheilten vor. Apollos ist schon vor der Geistestaufe ζέων τῷ πνεύματι (vergl. Röm. 12, 11). Es wird eine Ekstase des Petrus erzählt (10, 10. 11, 5). Der göttliche Geist ist die den Christen beherrschende Macht, wie Paulus sich 20, 22 durch den Geist gebunden nennt. — Für die Untersuchung über die Abfassungszeit der Apostelgeschichte scheint mir die Stelle 8, 16 besonders beachtenswerth, welche noch eine Taufe bloß auf den Namen Jesu, also noch nicht nach der vollständigeren Formel Matth. 28, 19, und noch ohne die Geistesmittheilung, welche nach Tit. 3, 5. Joh. 3, 5 von der Taufe unzertrennlich ist, zu kennen scheint.

benen Zunge, so hält auch die Apostelgeschichte diese Grundanschauung fest; auf den ekstatischen Zustand der Redenden weis't auch der Eindruck der Trunkenheit hin, welchen dieses Ereigniß nach 2, 13. 15 auf die Zuhörer, diese *ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι* (vgl. 1 Kor. 14, 23), macht. Das Eigenthümliche der Apostelgeschichte besteht nur darin, daß sie am ersten christlichen Pfingstfest den Geist verschiedene fremde Sprachen zum Ausdruck wählen läßt. Hatte die Glossolalie in der Wirklichkeit nicht bloß einen wunderbaren, sondern auch einen fremdartigen Charakter, weil aus dem Menschen eine fremde, gewiß auch im Tone fremdartige Stimme, eine montanistische ξενοφωνία, erschallte, so lag diese eigenthümliche Fassung des Fremdartigen, auf welche schon Paulus 13, 1 hypothetisch kommt, so nahe, daß sie uns als ein Ausdruck der universalistischen Bestimmung des göttlichen Geistes gar nicht befremden darf. Gab es doch schon nach Paulus verschiedene *γένη γλωσσῶν*. Was hat also der Verf. der Apostelgeschichte anders gethan, als daß er sich die Rede fremder Sprachen, die übrigens durchaus nicht eine willkürliche, durch den *νοῦς* vermittelte ist, als ein besonders wunderbares und gesteigertes *γένος* vorgestellt hat? Gegen eine solche feste Scheidung der Glossolalie von der Prophetie, wie wir bei Paulus finden, möchte übrigens schon der Umstand sprechen, daß Petrus in dem erzählten Ereigniß die Weissagung des Joel 3, 1 f. erfüllt findet, daß der Geist Gottes auf alles Fleisch ausgegossen werden soll, *καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν* (2, 17 f.). Die Stelle des Joel giebt nur den allgemeinen Begriff der Prophetie, unter welchen also auch der Verfasser die Glossolalie subsumirt haben muß. Erscheint hiernach die Prophetie als die allgemeinere, auch die Glossolalie umfassende Kategorie, so wird sie doch 19, 6 besonders neben dieser erwähnt (*ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ προεφήτευον*). Man muß somit zwischen beiden einen immerhin flüssigen Unterschied annehmen. War jede Prophetie eine geisterfüllte Rede, so wird man diejenige Erscheinung derselben, auch wenn man die Prophetie selbst ekstatisch faßte, als Glossolalie angesehen haben, in welcher die Selbst-

thätigkeit des Menschen besonders zurücktrat, die Geistesrede einen besonders fremdartigen Charakter hatte. Davon, wie fest die unpaulinische Ansicht gewurzelt war, daß jede Prophetie ekstatisch sei, überzeugt uns zuletzt noch der zweite Brief des Petrus, welcher 1, 21 ausdrücklich behauptet, daß die Prophetie des alten Testaments nicht aus dem Willen, der Willkür des Menschen hervorgegangen sei, daß die heiligen Männer Gottes vielmehr, vom heiligen Geiste getrieben, geredet haben. Wenn hier gleich vorher (1, 20) gesagt wird, daß jede Prophetie der ἰδία (d. h. der bloß menschlichen) ἐπίλυσις unzugänglich ist, so finde ich hierin die beste Bestätigung der dargelegten Ansicht über das Charisma der ἑρμηνεία. Eine über das menschliche Bewußtsein hinausgehende Rede ist wegen ihres Inhalts unverständlich und erfordert zur Auslegung selbst wieder eine Erhebung über das rein menschliche Bewußtsein, ein besonderes Charisma.

5. Der Gnosticismus und der Katholicismus.

Um die Entwickelung, welche in den besprochenen späteren neutestamentlichen Schriften vorliegt, genauer zu erkennen, müssen wir auch auf die beiden großen Gegensätze näher eingehen, um welche sich die Entwickelung des zweiten Jahrhunderts dreht, und sowohl die betreffenden Lehren und Anschauungen der Gnostiker, wie die der Repräsentanten des sich bildenden und des sich abschließenden Katholicismus, erörtern. Die Gegensätze der apostolischen Zeit, das Judenchristenthum [1]) und der Paulinismus, haben darin eine gemeinsame, über ihre Differenz hinübergreifende Einheit, daß sie das specifisch Neue des Christenthums noch innerhalb der alttestamentlichen Gottes- und Weltan-

1) Es versteht sich von selbst, daß ich auch das Judenchristenthum, dessen Repräsentanten die Urapostel waren, nicht als eine rein innerjüdische, sondern als eine christliche, den principiellen Unterschied des Christenthums vom Judenthum schon in sich enthaltende Erscheinung betrachte, eine Ueberzeugung, welche ich in einer anderen Untersuchung, mit Rücksicht auf die neueren Forschungen von Ritschl und Köstlin, näher zu entwickeln denke.

schauung, noch in einer ununterbrochenen, stetigen und principiellen Continuität mit der alttestamentlichen Religion enthalten, welche ja keineswegs mit ihrer gesetzlichen Fixirung zusammenfällt, sondern in ihrer vorgesetzlichen, patriarchalischen Periode und in der Prophetie über diese wesentlich hinausweis't. Der nähere Nachweis, daß auch das Judenchristenthum über die jüdisch-gesetzliche Form der alttestamentlichen Religion schon theilweise hinausging, an ihre vorgesetzliche Periode anknüpfte und das neue Wesen des Christenthums namentlich in der Sphäre der Sittlichkeit, in der höheren göttlichen Gerechtigkeit und in der Schärfung und Vertiefung des Sündenbewußtseins, aber auch in der Mittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen, schon enthielt, ist nicht so leicht zu führen, wie der andere, daß auch der Paulinismus das Christenthum noch im wesentlichen Zusammenhang mit der alttestamentlichen Religion und innerhalb der alttestamentlichen Weltanschauung auffaßte. Er unterscheidet sich nur dadurch von dem Judenchristenthum, daß er entschiedener und bestimmter über die Periode des Gesetzes, als eine vergängliche und vorübergegangene Form jener Religion, zu ihrer patriarchalischen Periode, zu der Glaubensgerechtigkeit Abrahams zurückgeht, das Christenthum jenseit des nur mittelbar göttlichen Gesetzes an die unmittelbar göttliche, universalistische Verheißung (Gal. 3, 15 f.) anknüpft, daß er ferner innerhalb des christlichen Geisteslebens, der innerlichen δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, die beiden Pole der Erfüllung des Gesetzes, des Willens Gottes und der rein menschlichen Fähigkeit auseinandertreten läßt, diesen Unterschied als die unendliche Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit auffaßt, zwischen dem, was nur durch göttliche Kraft verwirklicht werden kann, und zwischen der in der Fleischlichkeit gegründeten Unfähigkeit des Menschen, den Willen Gottes zu erfüllen, zwischen dem göttlichen πνεῦμα und der menschlichen σάρξ, zwischen der Gnade, welche jene höhere Lebenskraft dem Menschen mittheilt, und der allgemeinen Sündhaftigkeit, welche ihn der Gnade bedürftig macht, und diese Kluft durch das Medium des Glaubens

ausfüllt, der in Jesu den zur Erlösung gesandten Sohn Gottes anerkennt und mit sittlichem Vertrauen zu der durch ihn dargebotenen Gnade Gottes ergreift.[1]) Wie die Gnade über die natürliche Weltordnung erhebt, so ist der Mensch an diese durch seine σάρξ gebunden, welche deßhalb in der neuen, mit der Wiederkunft Christi anbrechenden Ordnung der Dinge zugleich mit einer Verwandlung der materiellen Welt (Röm. 8, 19 f.) aufgehoben werden soll. Diese Ansicht von der gegenwärtigen materiellen Welt, in welcher der Gegensatz von Sünde und Gnade gegründet ist, muß als der Punct gelten, in dem Paulus die alttestamentliche Weltanschauung durchbricht, nach welcher die wirkliche Welt die vollkommene Schöpfung Gottes ist, alle Unvollkommenheit von der subjectiven Freiheit des Menschen herrührt, aber zugleich als der Punct, welcher mit seiner eigenen Voraussetzung einer einheitlichen göttlichen Weltregierung, eines allgemeinen Ursprungs des Seienden aus dem höchsten Gott nicht vermittelt ist, weil sich nicht absehen läßt, wie die σάρξ schon in dem choischen Adam von Gott herrühren und gleichwohl das Princip der Sündhaftigkeit, das durch menschliche Kraft nicht zu überwindende Hinderniß der Erfüllung des göttlichen Willens sein kann. Es zeigt sich uns schon hier, wie die tiefere Auffassung des Christenthums in seiner absoluten Bedeutung, in seiner vollen Originalität, in der endlichen Wirklichkeit der Natur und des Geistes, wie in seiner allgemeinen religiösen Geschichte, so auch in seiner individuellen Entwickelung, auf einen Gegensatz stoßen mußte, der, wenigstens vom Standpunct des alttestamentlichen Monotheismus, in welchem derselbe noch nicht hervorgetreten ist, nicht überwunden werden konnte. Hält jene Religion an einer unmittelbaren Einheit von Realität und

1) Man vergleiche hierzu die schöne Auseinandersetzung Ritschl's (altkath. K. S. 41) über das Bewußtsein Jesu, welche mir, obgleich ich nicht glauben kann, daß Jesus selbst noch keine tiefer gehende Kritik des mosaischen Gesetzes erreicht habe, den richtigen Gesichtspunct für die Auffassung des Zusammenhangs zwischen dem Christenthum in der Person seines Stifters und in seiner paulinischen Form zu enthalten scheint.

Idealität in der Schöpfung Gottes fest, so mußte sich diese unmittelbare Identität im Christenthum auflösen, der Riß zwischen einer idealen und einer materiellen Welt wenigstens zuerst eintreten, weil das Bewußtsein sich jetzt auf sein rein geistiges Wesen concentrirte und deßhalb in seiner natürlichen Seite zunächst nur eine Trübung seines wahren Wesens, ein Hinderniß seiner reinen Geistigkeit erkennen konnte. Wenn es die Aufgabe des Christenthums ist, von diesem rein geistigen Mittelpunct aus, der sich in der Idee Gottes, wie in der Ansicht von dem eigentlichen Wesen und Beruf des Menschen darstellt, sowohl die natürliche Seite im Menschen selbst, wie außer ihm alle weltlichen Verhältnisse zu durchdringen, geistig zu gestalten und zu beleben, und so theoretisch und praktisch zu einer vermittelten Einheit von Geist und Natur zu gelangen, in welcher jener das durchaus herrschende und selbstständige Princip, diese die Basis seiner Verwirklichung ist: so darf es nicht befremden, daß der erste Versuch, die rein geistige Bedeutung des Christenthums theoretisch zu fixiren, die Idee eines geistigen Gottesreiches durch die empirische Welt nicht durchzuführen vermochte, daß dieser Versuch einer über die alttestamentliche hinausgehenden, rein christlichen Weltanschauung eine einheitliche göttliche Offenbarung auch in dem Zusammenhang der alttestamentlichen Religion mit der christlichen nicht festhalten konnte, daß er das Christenthum als die absolute Religion in jeder Hinsicht metaphysisch isolirte. Die Gnosis ist dieser erste Versuch, welche über die alttestamentliche Gottesvorstellung zu der reinen Idee des absoluten Geistes hinausging, wie sie alle Unterschiede der geistigen und der physischen Welt in ihrem letzten metaphysischen Grunde zu erfassen suchte, objectiv den absoluten Gott des Christenthums von dem untergeordneten Schöpfer der materiellen Welt und Gott des Judenthums unterschied, und diesen metaphysischen Dualismus auch durch die Menschenwelt durchführte. Sie ist so sehr aus einem rein christlichen Interesse entstanden, daß sie nur die Gegensätze, welche schon im Paulinismus hervorgetreten waren, zu ihrer metaphysischen Allgemeinheit ausgebildet

hat. Die σάρξ im Menschen und die ματαιότης und φθορά, welcher die gegenwärtige Welt unterworfen ist (Röm. 8, 20. 21), die Unzulänglichkeit und der nur mittelbar göttliche Ursprung des Gesetzes, sind Keime und Vorstufen zu der Annahme einer besonderen, untergeordneten Weltordnung; und wenn die Gnosis zuerst in dem antipaulinischen Judenchristenthum (Cerinth) hervortrat, so bewährt sich auch hierin die oben ausgesprochene Behauptung, daß der Paulinismus nur eine Consequenz zog, zu welcher man auch vom judenchristlichen Standpunct mit innerer Nothwendigkeit fortgetrieben werden mußte. Vermöge ihres metaphysischen Dualismus mußte die Gnosis in ihrer ausgebildeteren Form die Unterschiede des geistigen und sittlichen Lebens auf eine Naturnothwendigkeit zurückführen, an die Stelle der Begnadigten ein pneumatisches, an die Stelle der vom Christenthum Ausgeschlossenen ein hylisches Geschlecht setzen, und zwischen beiden, mit der Möglichkeit, sich dem Pneumatischen oder dem Hylischen zuzuwenden, ein psychisches.[1]) Es giebt also in einigen, aber auch nur in einigen Menschen ein göttlich Pneumatisches, ein σπέρμα, welches ohne Wissen des Demiurgen durch ihn mit dem πνεῦμα τῆς ζωῆς, mit der Einhauchung der rein menschlichen Seele oder des physischen πνεῦμα mitgetheilt ist, um sich in denselben auszubilden und zur Vollendung zu reifen.[2]) Diese Menschen sind φύσει πνευματικοί und von Natur zur Erlösung bestimmt (Iren. I, 6, 2), und die Kainiten lehrten nach Epiphanius H. XXXVIII, 3 geradezu, daß alle Unterschiede des Guten und Bösen in der Natur wurzeln. Jenes als σπέρμα in den Menschen eingepflanzte Pneumatische ist an sich die Mittheilung eines höheren, über das Reich des Demiurgen hinausgehenden Bewußtseins und giebt in seinen Aeußerungen

1) So lehrte namentlich das valentinianische System, während Basilides die Erlösung noch auf eine überirdische Erwählung, Marcion auf die Gnade des gütigen Gottes zurückführte.

2) Vgl. Irenäus I, 5, 6. 6, 1. 4. 7, 5 (über die Ophiten I, 30, 6). Excerpta ex scr. Theod. §. 1. 2. 3. 50. 51. Tertull. de anima c. 11.

eine wesentliche Analogie zu der Erhebung über das rein menschliche Bewußtsein, in welcher wir auch die Grundlage der Glossolalie erkannt haben. In den pneumatischen Naturen, welche der Demiurg vorzugsweise, ohne ihre höhere Natur zu kennen, zu seinen Propheten auswählte, hat dieses *σπέρμα* Vieles gesagt, was über die Weltordnung des Demiurgen hinausgeht (Ir. I, 7, 3), die Mutter Sophia und dieses *σπέρμα* haben durch die Propheten viele mysteria veritatis, ignorante Demiurgo, verkündigt (Ir. II, 14, 7). Das Eigenthümliche besteht nur darin, daß dieses göttlich Pneumatische den Menschen nicht erst mitgetheilt ist, sondern aus ihrer Natur hervorbricht. Mit dieser unwillkürlichen Aeußerung stellen die Valentinianer selbst die von der Willkür des Menschen unabhängige Bewegung des *πνεῦμα προφητεῦον* (*ἔχον καὶ αὐτὸ ἰδίαν τινὰ κίνησιν*) zusammen, aus welcher der Demiurg sich jene Aeußerungen einer höheren Natur erklärt (Ir. I, 7, 4). An die Stelle des von dem Menschen empfangenen, seiner vollständigen Natur erst mitgetheilten *πνεῦμα* tritt in der gnostischen Lehre die Vereinigung, die Syzygie des ausgebildeten pneumatischen *σπέρμα* mit den pneumatischen Engeln des Soter; wie nach der Vollendung des Weltlaufs die Sophia im Pleroma mit ihrem Bräutigam, dem Soter, wird vereinigt werden, so auch die pneumatischen Naturen als Bräute mit den Engeln (Ir. I, 7, 1. 5. Exc. Theod. §. 21. 64.), durch deren Anschauung die gefallene Sophia jenes Pneumatische geboren hatte (Ir. I, 4, 5. 5, 6. Excerpt. §. 44), so daß es auch eine *ἀπόῤῥοια τοῦ ἀγγελικοῦ* genannt wird (Exc. Theodot. §. 2). Aber diese Vereinigung ist selbst nicht bloß eine zukünftige; jene Engel pflegen schon jetzt die *σπέρματα* und befördern ihre Entwickelung (ib. §. 53). Einen solchen überirdischen Ehemann oder *σύζυγος ἀπὸ τοῦ πληρώματος* verstand Herakleon (bei Origenes Tom. 13 in Joh. p. 206 Huet.) unter dem Mann der Samariterin, welchen Jesus Joh. 4, 16 diese rufen heißt. Als einen *πνευματικὸς γάμος* betrachteten daher die Gnostiker ihre Taufe, welche auch *εἰς ἀπολύτρωσιν ἀγγελικήν* geschah

(vgl. Ir. I, 21, 3 und Stieren z. d. St. p. 229). Wie die Anthropologie überhaupt innig mit der Christologie zusammenhängt, so bestätigt uns auch der gnostische Erlöser die Vorstellung, daß theils ein übermenschlicher Geist aus einem Menschen redet, theils eine menschliche Persönlichkeit durch Mittheilung eines höheren πνεῦμα in ihren Reden über ihr rein menschliches Bewußtsein erhoben wird.[1]) Nur in dieser Weise war eine solche Doppelpersönlichkeit, eine Vereinigung einer göttlichen und einer menschlichen Persönlichkeit, welche die Grundlage der gesammten gnostischen Christologie bildet, denkbar. Diese bei der Taufe geschehene Vereinigung äußert sich daher nach den Ophiten (Ir. I, 30, 13) in Wunderthaten und in der Verkündigung des höchsten, vorher unbekannten Gottes. Und so spricht der valentinianische Christus, nach den verschiedenen Bestandtheilen, aus welchen er besteht, nämlich dem Aeon Soter und dem von der Mutter Sophia mit einem pneumatischen σπέρμα versehenen, durch göttliche Veranstaltung ohne Materialität sichtbaren und fühlbaren Menschen Jesus, eben wegen dieser Vereinigung bald aus dem Bewußtsein des Soter, bald aus dem der Mutter, bald aus dem des Demiurgen (Ir. I, 7, 3. III, 2, 2). Der Aeon Soter ist nach dem Valentinianer Markus τὸ πνεῦμα τὸ λαλῆσαν διὰ τοῦ Ἰησοῦ, τὸ ὁμολογῆσαν ἑαυτὸν υἱὸν ἀνθρώπου (Ir. I, 15, 3). Von demselben als Magier verrufenen Markus erzählt Irenäus, daß

1) Ich verweise hier auf meine Darstellung der gnostischen Christologie in ihrer Entwickelung, Evg. Joh. S. 237 f. In dem valentinianischen System zeigt sich auch darin eine Analogie zwischen der Christologie und der allgemeinen Anthropologie, daß auch in der menschlichen Persönlichkeit Jesu ein pneumatisches σπέρμα als Anknüpfungspunct für das rein Göttliche, den Aeon Soter, angenommen wird. — Ueber den heiligen Geist der Ophiten s. Ir. 1, 30, 1 sq. Das valentinianische System kennt den Παράκλητος und die Πίστις als die erste Syzygie der Dodekas im ursprünglichen Pleroma (Ir. I, 1, 2), läßt dann zur Verhütung fernerer Störung im Pleroma aus dem Monogenes die Syzygie des Χριστός und des Πνεῦμα ἅγιον emaniren (Ir. I, 2, 5), beschränkt aber den Namen Παράκλητος noch nicht auf einen einzelnen Aeon (s. m. Schr. üb. d. Evg. Joh. S. 108 f.).

er namentlich die Prophetie in seiner Secte, wie Irenäus meint, durch den Beistand eines Dämon — so wenig konnte man sich irgend eine Prophetie ohne übermenschliche Eingebung denken — getrieben habe (I, 13, 3), und es ist interessant, daß er ganz ähnlich, wie der Hirt des Hermas (s. o.), den ungöttlichen Ursprung dieser Prophetie dadurch begründet, daß die Geister dieser Propheten auf menschliches Geheiß reden.[1])

Im entschiedensten Gegensatz gegen die Gnosis stellt uns zuerst Justin der Märtyrer den Katholicismus in seiner Bildung dar. Nach der gründlichen Erörterung von Dr. Semisch in seiner Monographie über Justin den Märtyrer II, S. 306 f., deren Verdienstlichkeit ich gebührend anerkenne, dürfen wir es als ganz feststehend ansehen, daß Justin den prophetischen oder den heiligen Geist als eine persönliche Hypostase neben, oder vielmehr unter dem Vater und dem Logos kennt, dessen vorzügliches Geschäft, wie schon die Benennung zeigt, die Inspiration der Propheten ist. In dieser Einwirkung ist der Mensch auch nach Justin durchaus empfangend, oder es wird seiner vollständigen Natur eine Kraft des Geistes mitgetheilt. Es ist beachtenswerth, daß er nach Dial. c. 87 die Mannigfaltigkeit des Geistes je nach den verschiedenen *δυνάμεις* bestimmt hat, so daß Salomo den Geist der Weisheit, Moses den der Kraft und Frömmigkeit, Elias den der Furcht, Jesajas den der Gnosis besaß, und daß er eine Uebertragung des Geistes von der einen zu der anderen Persönlichkeit glaubte, so daß der Geist des Elias auf Johannes den Täufer, der Geist

---

1) I, 13, 4: *Οἷς ἂν ὁ θεὸς ἄνωθεν ἐπιπέμψῃ τὴν χάριν αὐτοῦ, οὗτοι θεόσδοτον ἔχουσι τὴν προφητείαν καὶ τότε λαλοῦσιν, ἔνθα καὶ ὁπότε θεὸς βούλεται, ἀλλ᾽ οὐχ ὅτε Μάρκος κελεύει. — Ἀλλὰ τοιαῦτα κελευόμενα ὑπ᾽ αὐτῶν πνεύματα καὶ λαλοῦντα, ὁπότε βούλονται αὐτοί, ἐπίσαθρα (ἐπίγεια?) καὶ ἀδρανῆ ἐστί — ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ ἐκπεμπόμενα κ.τ.λ.* Bedachte Irenäus wohl, in welchen Widerspruch gegen die Lehre des Apostels Paulus, daß der Prophet des Geistes Herr sei, er hier gerathen ist? — Auch Apelles hatte in der Philumene eine prophetische Auctorität (s. Ritschl, Entst. d. altkathol. Kirche S. 485).

in seiner Gesammtheit auf Christus übergehen konnte (Dial. c. 49. 87, s. Semisch S. 332 f.) So sehr ist der göttliche Geist von der menschlichen Persönlichkeit abtrennbar, welche daher, wenigstens in der Prophetie, sich dem Geiste gegenüber durchaus leidend verhält (s. Semisch II, S. 15 f.). Gott, der heilige Geist redet durch die Propheten (Dial. c. 7), welche *θεοφορούμενοι τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ* sprechen (Ap. I, 35). Die Vorstellung einer ekstatischen Prophetie, welche in diesen Prämissen unmittelbar gegeben ist, wird auch durch Dial. c. 115 bestätigt, wo Justin wenigstens über die Vision des Zacharias (3, 1 f.) ausdrücklich bemerkt, daß er den Teufel und den Engel des Herrn nicht *αὐτοψίᾳ, ἐν καταστάσει ὤν, ἀλλ' ἐν ἐκστάσει* gesehen habe.[1]) Diese Vorstellung bestätigt sich uns auch dadurch, daß Justin die prophetische Rede ausdrücklich als nicht aus dem menschlichen Bewußtsein der Redenden gesprochen darstellt. In der größeren Apologie C. 36 sagt Justin: *Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου ἀκούητε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπεπνευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινοῦντος αὐτοὺς θείου λόγου.*[2]) *ποτὲ μὲν γὰρ ὡς προαγγελτικῶς τὰ μέλλοντα γενήσεσθαι λέγει, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ δεσπότου πάντων καὶ πατρὸς θεοῦ φθέγγεται, ποτὲ δὲ ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, ποτὲ δὲ ἀπὸ προσώπου λαῶν ἀποκρινομένων τῷ κυρίῳ ἢ τῷ πατρὶ αὐτοῦ· ὁποῖον καὶ ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν συγγραφέων ἰδεῖν ἐστίν, ἕνα μὲν τὸν τὰ πάντα συγγράφοντα ὄντα, πρόσωπα δὲ τὰ διαλεγόμενα παραφέροντα.* Die prophetische Rede ist also gleich

---

1) Es ist das Verdienst von Semisch, auf diese Stelle aufmerksam gemacht zu haben (II, 17), der auch behauptet, daß Justin's Inspirationsbegriff kein anderer war, als der im Montanismus vorherrschende, aber gewiß nicht richtig hinzufügt: „welcher fast von der ganzen alten Kirche verworfen wurde.“

2) Darüber, daß in der Apologie der Logos nur insofern als die Propheten inspirirend dargestellt wird, als der prophetische Geist ihm subordinirt ist, und aus Rücksicht auf die Leser dieser Schrift s. Semisch II, 330 f.

einem Drama oder einem Dialog, in welchem der Autor verschiedene Personen redend einführt; der prophetische Geist spricht bald aus dem Bewußtsein Gottes, bald aus dem Christi, bald aus dem der Gemeinde. Deßhalb setzt Justin Dial. c. 36 bei der Auslegung von Ps. 24 die doppelte Möglichkeit, daß der heilige Geist auf die Frage der Archonten den Himmel *ἢ ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου* antworte. Verwandt ist auch die Auslegung von Ps. 96, welchen er zur Hälfte auf Gott und zur Hälfte (von V. 10 an) auf Christum deutet.[1]) Es wird noch später untersucht werden, ob diese bei Justin hervortretenden *γένη προφητείας*, wie man sie nennen kann, vielleicht über die paulinischen *γένη γλωσσῶν* Aufschluß geben. Offenbar giebt aber Justin eine Bestätigung meiner Ansicht von der *ἑρμηνεία γλωσσῶν*, wenn er, seiner Ansicht

---

1) Dial. c. 73. 74. — Justin stellt hier die auffallendste Berührung mit der Ansicht der Valentinianer dar, daß die alttestamentliche Prophetie aus dem Bewußtsein verschiedener göttlicher Mächte gesprochen sei. Man sieht, welche Anknüpfungspuncte ihre Auslegungsweise (Ir. I, 7, 3: *καὶ λοιπὸν τέμνουσι τὰς προφητείας, τὸ μέν τι ἀπὸ τῆς μητρὸς εἰρῆσθαι θέλοντες, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ σπέρματος, τὸ δέ τι ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ*) in dem allgemeinen Zeitbewußtsein hatte. Das *τέμνειν* der Prophetie, wie es Justin sich bei Ps. 96 in Bezug auf das Object derselben erlaubt, kommt dem Verfahren Marcion's mit den Reden Christi (s. m. krit. Unt. üb. d. Evg. Just. u. s. w. S. 443) ganz nahe. Wie innig jene Vorstellung, daß der prophetische Geist aus einem verschiedenen Bewußtsein göttlicher Mächte redete, mit der Grundanschauung zusammenhängt, daß der Prophet überhaupt aus einem höheren, übermenschlichen Bewußtsein redet, sieht man schon aus Philo de Mose L. III, p. 163 ed. Mang.: *τῶν λογίων γὰρ τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι' ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, τὰ δ' ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη, τὰ δ' ἐκ προσώπου Μωϋσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος.* Dieses dritte genus geht zwar aus dem Bewußtsein des Menschen, aber aus einem höheren, ihm mitgetheilten, der *προγνωστικὴ δύναμις*, hervor (pag. 164). Noch Epiphanius H. XLVIII, c. 12 hält es, den Montanisten gegenüber, für die Aufgabe des Schriftverständnisses, zu wissen, *ποῖα τὰ ἐκ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λελαλημένα, πῆ μὲν ἐκ προσώπου πατρός, πῆ δὲ ἐκ προσώπου υἱοῦ, πῆ δὲ ἐκ προσώπου τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Im Wesentlichen dieselbe Vorstellung finden wir auch bei Origenes (s. Redepenning Orig. I, S. 256 f.): *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον λαλεῖ ἐκ προσώπου τοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ, τοῦ λαοῦ* (Tom. in Joh. II, 62).

von der unmittelbaren Inspiration der Schrift ganz entsprechend, nun auch das Verständniß der Schrift als eine göttliche Erhebung des menschlichen Bewußtseins, als ein besonderes, ihm selbst ertheiltes Charisma auffaßt (Dial. c. 58), ohne welches unmöglich ist, in ihren Sinn einzudringen (Dial. c. 91), welches den Juden fehlt, so daß sie in dem Gesetz Alles fleischlich, σαρκικῶς auffassen (ib. c. 14), wie es den Christen gegeben ist (ib. c. 78, s. Semisch II, 47. 82 f.). Schon dieses an das Christenthum gebundene Charisma führt uns auf den Charakter des Christenthums als Geistesreligion überhaupt. Justin läßt schon in Christo selbst alle früheren, den alttestamentlichen Propheten theil- und stückweise verliehenen Geistesgaben sich concentriren, so daß nun Christus der Herr der Geistesgaben ist, welche er nach seiner Erhöhung den Gläubigen mittheilt (Dial. c. 87. 39). Wenn Justin die Christen mit dem heiligen Geiste Getaufte nennt, welche des jüdischen βάπτισμα nicht mehr bedürfen (ib. c. 29), so erhellt daraus, daß er die Mittheilung des Geistes namentlich an die Taufe knüpft, weßhalb dieselbe auch wohl bei ihm φωτισμός heißt.[1]) Ist schon durch die Taufe eine allgemeine Geistesmittheilung an alle Christen bedingt, so sagt er auch Dial. c. 39, p. 258 geradezu, daß Jeder, welcher Christ wird, auch solche Gaben Christi empfängt, der Eine den Geist der Einsicht, ein Anderer den des Rechtes (βουλῆς), oder der Kraft, der Heilung, des Vorherwissens (προγνώσεως), der Lehre, der Gottesfurcht. Wenn Justin die Christen gleich darauf allgemein: οἱ λαβόντες ἡμεῖς δόματα nennt, so bestätigt er auch hierdurch, daß er jeden Christen an den Charismen Antheil haben läßt. Giebt es doch unter denselben, wie er sie anführt, nicht bloß solche, welche ihrer Natur nach nicht Allen zukommen können, wie die ἴασις, die πρόγνωσις, auch die διδασκαλία, sondern auch ganz allgemeine, wie die Gottesfurcht. Ist ein solches Charisma offenbar dem Geistesleben immanent, warum soll Justin, wie Semisch II, S. 329

---

1) S. m. Krit. Unters. üb. die Evg. Justin's u. s. w. S. 168, Anm. 3.

sagt, nichts von einer fortgehenden Einwirkung des Geistes auf die Christen zu sagen gewußt haben? Noch zur Zeit Justin's gab es unter den Christen προφητικὰ χαρίσματα (Dial. c. 82), er kann sich Dial. c. 88 auf Weiber und Männer berufen, welche Charismen von dem Geiste Gottes haben. Unmittelbar auf die Glossolalie führt uns die Art, wie Justin die ursprüngliche Geistesmittheilung an die Apostel schildert. Die 12 Apostel gingen nach Ap. I, 39 von Jerusalem aus (vgl. C. 45. 49. Dial. c. 109. 110), *um das* Christenthum in der ganzen Welt zu verkündigen, und *die mitgetheilte* Geisteskraft äußerte sich darin, daß sie, obgleich *sie* früher ἰδιῶται, λαλεῖν μὴ δυνάμενοι (vgl. 2 Kor. 11, 6) waren, nun durch göttliche Kraft das Wort Gottes verkündigten. Also nicht in der Befähigung, in fremden Sprachen zu reden, sondern in der Kraft der Rede selbst (vgl. Apostelgesch. 4, 31. 6, 10) äußerte sich die δύναμις, die ihnen Christus vom Himmel gesandt hatte (Ap. I, 50); nur in Hinsicht auf die geisterfüllte Rede waren sie früher Idioten, und das Charisma ihrer Rede war nur ein πνεύματι λαλεῖν. Es fragt sich nun nur noch, wie sich bei Justin dieses göttlich gegebene πνεῦμα zu der rein menschlichen Subjectivität verhält. Wenn man nur von den unzweifelhaft ächten Schriften Justin's, dem Dialog und den beiden Apologien, ausgeht, so darf man ihm keine trichotomische Anthropologie oder keine bestimmte Unterscheidung des πνεῦμα im Menschen von der ψυχή zuschreiben. Aus Dial. c. 40, p. 259 geht hervor, daß er noch ganz die einfache alttestamentliche Vorstellung theilt, daß der dem Leibe des Adam mitgetheilte göttliche Lebenshauch die Seele ist.[1]) Die Lehre des räthselhaften Greises Dial. c. 6, daß die ψυχή nicht ζωή ist, kein ganz selbstständiges Lebensprincip in sich hat, sondern nur an dem Leben participirt, und deßhalb, wenn nach Gottes Willen das πνεῦμα ζωτικόν, d. h., wie Semisch II, 370 mit Recht behauptet, nicht der Gottesgeist, sondern der

---

1) Ὅτι γὰρ τὸ πλάσμα, ὃ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδάμ, οἶκος ἐγένετο τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ. Vergl. Tertull. de anima c. 38: *Domus animae caro est, et inquilinus carnis anima.*

göttliche Lebensgeist (oder Lebenshauch), welcher das substanzielle Sein der Seele bedingt, von ihr weicht, zu sein aufhört, dürfen wir gewiß als die Ueberzeugung Justin's im Christenthum ansehen. Das πνεῦμα der Seele ist somit von dieser selbst nicht real geschieden, und es ist nach Justin nur eine donative Unsterblichkeit denkbar.[1]) Wohl aber kennt schon Justin ein der menschlichen Seele von Natur einwohnendes Göttliches, gleichsam Pneumatisches, nämlich die σπέρματα des Logos, in welcher Vorstellung er sowohl der gnostischen Lehre, wie der der johanneischen Schriften, nahe kommt. Es giebt ein ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου, von welchem die σπέρματα ἀληθείας im Heidenthum herrühren (vgl. Ap. I, 44). Wie der Logos selbst Ap. I, 32 τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα heißt, so rühren von ihm σπέρματα in der menschlichen Natur her, durch welche schon heidnische Schriftsteller eine dunkle Ahnung, eine fragmentarische Erkenntniß der Wahrheit erreichten. Wie aber die vereinzelten Geistesgaben

1) Auch das dem Justin zugeschriebene Fragment de resurr. scheint C. 8 nur ψυχή und σῶμα als die beiden Bestandtheile des Menschen zu betrachten. Aber schon eine bloß donative Unsterblichkeit der Seele scheint hier im Widerspruch gegen Dial. c. 5 ausgeschlossen zu sein. Die Ansicht der Gegner, daß die Seele als μέρος und ἐμφύσημα Gottes, also durch ihre Natur, unsterblich sei, wird nicht nur nicht verworfen, sondern der Verf. fährt fort, wenn Gott nur das rette, was seiner Natur nach unvergänglich sei, so sei dieses keine Erweisung seiner Macht und Güte, für welche ihm Dank gebühre, und behauptet so bestimmt: τὸ γὰρ σώζεσθαι πάρεστιν αὐτῇ (τῇ ψυχῇ), ὅτι ἐστὶν αὐτοῦ (θεοῦ) μέρος, ἐμφύσημα αὐτοῦ οὖσα, daß es schwer ist, mit Semisch II, 364 anzunehmen, er adoptire nur zeitweilig die Ansicht der Gegner, um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Wird doch auch C. 10, wo die Seele von einem in ihr wohnenden, aber menschlichen πνεῦμα bestimmt unterschieden wird, die Vergänglichkeit ausdrücklich auf den Leib beschränkt: Ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου· πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει. ψυχὴ ἐν σώματί ἐστιν, οὐ ζῇ δὲ ἄψυχον, σῶμα, ψυχῆς ἀπολειπούσης, οὐκ ἔστιν. οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. τὰ τρία ταῦτα τοῖς ἐλπίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι σωθήσεται. Allerdings wird hier eine Möglichkeit des Nicht-Erlös'twerdens, bei mangelndem Glauben, vorausgesetzt; allein das Neue der christlichen Lehre wird nach dem Folgenden nur darin gesetzt, daß auch der Leib aufersteht, und es folgt daraus, daß man die Auferstehung auch verscherzen kann, noch nicht, daß sie sonst nur donativ ist.

des Judenthums im Christenthum concentrirt, und erst hier in ihrer ganzen Fülle vorhanden sind, so verhält sich auch das Heidenthum mit jenen σπέρματα zum Christenthum (κατὰ τὴν τοῦ π α ν τ ὸ ς λόγου, ὅ ἐστι Χριστός, γνῶσιν καὶ θεωρίαν), wie das Fragmentarische zur Totalität (Ap. II, 8. 13.). Ist der Logos das universelle Princip, an welchem schon die ganze Menschheit Antheil hat (Ap. I, 46), so ist er es, als das göttliche σπέρμα selbst, welcher in den Gläubigen wohnt (Ap. I, 32). Hier ist der Punct, wo auch Justin das Göttliche, als der menschlichen Natur immanent, zu begreifen sucht.

Der anregende Einfluß des Gnosticismus in diesem Bestreben, in der menschlichen N a t u r Anknüpfungspuncte für das Göttliche zu suchen, tritt ferner deutlich in den c l e m e n t i n i s c h e n H o m i l i e n hervor, obgleich auch diese Schrift sich sonst nicht weniger feindlich, als Justin, gegen die eigentliche Gnosis stellt. Sehen wir in derselben von der eigenthümlichen, oben besprochenen Vorstellung der älteren Περίοδοι Πέτρου ab, so kennt der Verfasser jedenfalls schon die Erwähnung des Geistes in der Taufformel; denn es ist eine unerweisliche Vermuthung, welche ich in meiner Schrift über die clem. Recogn. und Homilien S. 243 ausgesprochen habe, daß die τρισμακαρία ἐπονομασία (H. IX, 19. 23. XI, 26. XIII, 4), welche der Verf. sogar schon vorgefunden haben mag, eine spätere Einschaltung sei. Hieraus folgt freilich noch gar nicht, daß der heilige Geist schon als eine persönliche Hypostase gedacht sein sollte. Eine solche Hypostase, die Annahme eines persönlichen göttlichen Wesens neben dem einen Gott, würde vielmehr dem Lehrbegriff dieser Schrift direct widerstreiten, so gut, wie die des Logos. In Gott selbst kann somit das πνεῦμα nur ohne eine reale Unterscheidung gedacht sein, etwa wie die Sophia, die, mit Gott als seine Seele geeinigt, auch wenn sie als weltschöpferische Hand hervortritt, nur vorübergehend die göttliche Monas zu einer Dyas macht (H. XVI, 12).[1]) Außer

1) Auch ohne die Lehre eines persönlichen heiligen Geistes war doch

Gott existirt der Geist aber zunächst im Himmel, wie wir oben aus H. III, 33 erkannten, in ganzen Völkern von *πνεύματα*, die gleich den Engeln erschaffen sind. In der Menschenwelt **ist** der Geist Gottes zunächst als **prophetischer** Messias-Geist vorhanden. So ist der durch die Hände Gottes selbst geborene Urmensch auch der sündlose Träger des göttlichen Geistes, der ihn nie verlassen hat, nie durch ihn befleckt ist, und durch denselben der allein wahre und allwissende Prophet. Wer könnte außer ihm den großen und heiligen Geist der *πρόγνωσις* (III, 17), den heiligen Christus-Geist, den Hauch des Schöpfers, diese unaussprechliche und Unsterblichkeit verleihende Umhüllung[1]) seiner Seele (III, 20) haben? Wie also mit dem Besitz des göttlichen Geistes unmittelbar die Prophetie gegeben ist, so ist diese doch nur da wahrhaft und vollkommen, wo, wie in dem Urmenschen, der Geist nicht momentan einwohnt, sondern ein *ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα* (III, 12) ist. So sehr aber der Verfasser alle Prophetie in seinem in verschiedenen Gestalten in der Welt erschienenen Adam-Jesus concentrirt, so muß er doch wenigstens im Christenthum auch andere Propheten, Söhne der zukünftigen Welt, anerkannt haben, die von oben die Gnosis erhalten haben.[2]) Obgleich es im vollen Sinne nur einen

---

eine Anrufung desselben bei der Taufe möglich, etwa: *ἐλθὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, vgl. Acta Thomae ed. Thilo. §. 27. 49, wo es auch heißt: *ἐλθὲ τὸ χάρισμα τὸ ὕψιστον*.

1) *Αὐτοῦ πεποιηκότος τὸν ἄνθρωπον τὴν πνοὴν ἔσχεν, ψυχῆς ἄῤῥητον περιβολήν, ὅπως ἀθάνατος εἶναι δυνηθῇ*. Man vergleiche zu dieser Stelle die Worte des Polykarp bei Eusebius K. G. IV. 15, welche ebenfalls das Vorherrschen einer trichotomischen Anthropologie in der alten Kirche nicht begünstigt: *εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου ψυχῆς τε καὶ σώματος, ἐν ἀφθαρσίᾳ πνεύματος ἁγίου*. Auch Irenäus adv. haer. V, 12, 2 nennt den heiligen Geist circumdans intus et foris hominem.

2) Zur Bestätigung meiner a. a. O. S. 196 ausgesprochenen Conjectur, daß *ΑΝΩΝ* aus *ἄνωθεν* abgekürzt ist, führe ich noch an Athenagoras Legat. pro Christ. c. 18, p. 17 ed. Colon.: *ἄνωθεν τὴν βασιλείαν εἰληφόσιν*. In dem ignat. Brief ad Trall. c. 2 mag *ΑΝΟΝ* Abkürzung von *ἄνθρωπον* sein; aber im zweiten Brief des röm. Clemens C. 10 scheint mir nur durch Herstellung von *ἄνωθεν* für *ΑΝΟΝ* ein irgend passender

einzigen Propheten, den sündlosen Urmenschen, geben kann (III,21), so daß Petrus XVIII, 7 das Prädicat eines Propheten zurückweis't, weil er nur der Jünger des wahren Propheten sein kann, so wird doch in der beachtenswerthen Stelle H. III, 16 die Erwartung ausgesprochen, daß, wie es unter dem Führer der Bosheit viele Irrlehrer giebt, so der Führer der Frömmigkeit in seinem Reiche (*ἐν ἰδίοις καιροῖς*) alle diejenigen haben wird, welche er als reine Propheten erfunden hat. Der Geist, welcher somit, in seiner Vollendung gedacht, der der Prophetie ist, gilt als etwas allgemein Christliches, so daß H. III, 6 gesagt werden kann: *παντὸς ἤδη ποτὲ ἐντὸς ὅρῳ* (*ὅρου*?) *θεοσεβείας ὄντος, καὶ μὴ βλασφημοῦντος αὐτοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμα.* Wer von den kirchlichen Versammlungen absteht, hat sich wie ein Ehebrecher von dem Geiste, der in ihm ist, getrennt (III, 69). Aber dieser göttliche, im Christenthum mitgetheilte Geist ist der menschlichen Substanz nicht mehr ganz fremd und kann sich eben deßhalb nicht in einer die menschliche Subjectivität erdrückenden Weise, in einer ekstatischen Begeisterung äußern. Ich berufe mich nicht etwa darauf, daß H. IX, 12 auch die menschliche Seele (ein) *πνεῦμα*, H. XIII, 3 die geistige Lebenskraft im Menschen *πνεῦμα* heißt, sondern auf die Hauptstelle H. XVI, 16, wo gesagt wird, die menschlichen Leiber haben *ψυχὰς ἀθανάτους, τὴν τοῦ θεοῦ πνοὴν ἠμφιεσμένας*, welche aus Gott hervorgegangen und gleiches Wesen mit ihm sind. Also jede menschliche Seele ist ursprünglich, wie die des Urmenschen, von einem göttlichen Hauch umgeben, und nur durch die Sünde wird mit der Wiedergeburt auch eine neue Geistesmittheilung oder eine Erneuerung dieser *πνοή* möglich und nothwendig. Deßhalb quillt alle höhere Wahrheit dem Frommen *ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ τῷ νῷ* und wird durch Einsicht den Guten gegeben (XVII, 17); deßhalb ist alle

---

Sinn gewonnen zu werden: *Ἐὰν γὰρ σπουδάσωμεν ἀγαθοποιεῖν, διώξεται ἡμᾶς εἰρήνη· διὰ ταύτην γὰρ τὴν αἰτίαν οὐκ ἔστιν εὑρεῖν ἄνωθεν* (sc. *εἰρήνην*), *οἵτινες παράγουσι φόβους ἀνθρωπίνους, προῃρημένοι μᾶλλον τὴν ἐνθάδε ἀπόλαυσιν ἢ τὴν μέλλουσαν ἐπαγγελίαν.*

göttliche Offenbarung nur eine Entwickelung des der menschlichen Natur immanenten Keimes der Wahrheit.[1]) Wie die göttliche Offenbarung also nicht von außen, durch Visionen und Träume kommen soll, so wird von dem Verfasser auch zuerst bestimmt die, wie er selbst sagt, noch herrschende Vorstellung einer nur momentanen und deßhalb mit Ekstase verbundenen Inspiration der Propheten bestritten (III, 13). Es darf nicht befremden, daß eine Schrift, welche den Episkopat, die äußere Consolidirung der Kirche so stark hervorhebt, so wie sie wenigstens thatsächlich in der Kirchenleitung den göttlichen Geist in besonnener, durch Reflexion vermittelter Weise wirken läßt, auch die prophetischen Charismen in ihrer alten reflexionslosen, ekstatischen Form nicht dulden konnte. Es ist beachtenswerth, daß sie selbst die alte, unpaulinische Ansicht von der Prophetie noch als die zu ihrer Zeit herrschende bezeichnet, so daß wir um so weniger Grund haben, eine Polemik gegen die montanistische Prophetie in dieser Stelle zu finden.[2])

Schließen wir hier die wenn gleich früheren ignatianischen Briefe an, indem wir an der Ueberzeugung festhalten, daß die kürzere Recension die allein ursprüngliche ist und daß diese noch nicht in die montanistische Zeit fällt, wie Ritschl (a. a. O. S. 577 f.) nachzuweisen sucht, so ist bekanntlich die Grundidee dieser Briefe die der kirchlichen Einheit und Monarchie in der Episkopalverfassung. Hier finden wir den heil. Geist als das Seil, durch welches uns Christus mit sich in die Höhe erhebt (ad Eph. 9), als das dritte Glied der göttlichen Trias neben dem Vater und dem Sohne (ad Magn. 13), so

---

1) H. XVII, 18: *ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ* (es ist wohl *πνοῇ* zu ergänzen) *σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια, θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται, τοῦ ἐνεργοῦντος τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστου εἰδότος.*

2) S. gegen Schwegler m. angef. Schrift S. 209 f. — Von der Handauflegung, durch welche die Bischöfe geweiht werden, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, daß sie die Geistesmittheilung giebt, doch kann sie kaum einen anderen Zweck haben.

daß man auch aus der gleich folgenden Stelle C. 15, wo Jesus Christus das erworbene ἀδιάκριτον πνεῦμα genannt wird, keine Verwischung des Unterschiedes zwischen dem Logos und dem Geiste wird annehmen dürfen. Daneben heißt auch der rein menschliche Geist πνεῦμα, so daß σάρξ und πνεῦμα (ad Magn. 13, ad Trall. 12) die menschliche Persönlichkeit in ihrer Totalität darstellen. Es werden auch besondere Charismen des göttlichen Geistes erwähnt, wenn die alttestamentlichen Propheten, die schon Christi Jünger waren und ihn im Geiste erwarteten (ad Magn. 9), ausdrücklich ἐμπνεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος αὐτοῦ genannt werden (ib. c. 8). Im Christenthum sendet nicht nur Christus das χάρισμα, welches die Gnosis Gottes ist (ad Eph. 17), sondern es giebt in ihm auch die Auctorität einer ekstatischen Prophetie, kraft welcher der Pseudo-Ignatius ad Philad. 7 den Gehorsam gegen den Bischof befiehlt. In dem Geiste, der sich nicht irre führen läßt, von Gott kommt, das Verborgene an den Tag bringt, hat er mit lauter Stimme gerufen: „Haltet an dem Bischofe, dem Presbyterium und den Diakonen", ein Ausspruch, welchen er nicht aus menschlicher Erkenntniß, sondern auf Geheiß des ihn erfüllenden Geistes gethan haben will.[1] Diese unmittelbare Ansprache des Geistes an die Gemeinde durch Ignatius, welche sich auch durch eine Erhöhung der Stimme äußerlich auszeichnet, wird man nur als eine ekstatische denken können (weßhalb der Verf. auch, wie es scheint, den negativen Ausspruch Joh. 3, 8 in einer positi-

1) Die merkwürdige Stelle lautet vollständig: Εἰ γὰρ καὶ κατὰ σάρκα μέ τινες ἠθέλησαν πλανῆσαι, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα οὐ πλανᾶται, ἀπὸ θεοῦ ὄν· οἶδεν γάρ, πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει (vgl. Joh. 3, 8), καὶ τὰ κρυπτὰ ἐλέγχει (1 Kor. 14, 24. 25). ἐκραύγασα μεταξὺ ὤν, ἐλάλουν μεγάλῃ φωνῇ· Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις. οἱ δὲ ὑποπτεύσαντές με, ὡς προειδότα τὸν μερισμόν τινων λέγειν ταῦτα. μάρτυς δέ μοι, ἐν ᾧ δέδεμαι, ὅτι ἀπὸ σαρκὸς ἀνθρωπίνης οὐκ ἔγνων· τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε· Χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ποιεῖτε, τὴν σάρκα ὑμῶν ὡς ναὸν θεοῦ τηρεῖτε, τὴν ἕνωσιν ἀγαπᾶτε, τοὺς μερισμοὺς φεύγετε, μιμηταὶ γίνεσθε Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

ven Wendung anführt), so daß Paulus sie eher als Glossolalie bezeichnet haben würde. Es ist beachtenswerth und ein Datum für den vormontanistischen Ursprung dieser Briefe, daß hier das Ansehen der Kirchenverfassung noch durch die Auctorität eines durch den heil. Geist redenden Propheten **begründet** wird. Eine solche Begründung wäre doch immer auffallend, eine petitio principii, wenn die Geisterfüllung in Ignatius schon von seinem bischöflichen Charakter abhängig gemacht wäre. Das Wahrscheinlichste wird immer sein, ein ähnliches Verhältniß zwischen der Prophetie und dem Kirchenamt vorauszusetzen, wie in den Pastoralbriefen, wo noch ganz selbstständige Prophetien auf den des Amtes Würdigen verweisen. Es ist ein sicheres Zeichen, wie anregend und einflußreich die Gnosis in dieser Zeit war, daß auch die ignatianischen Briefe sehr bestimmt die Unterschiede des geistigen Lebens auf die **Natur** des Menschen zurückführen. Nicht nur werden ad Eph. 8 die *σαρκικοί* den *πνευματικοί* so schroff gegenübergestellt, daß jene *τὰ πνευματικά*, diese *τὰ σαρκικά* nicht vollbringen können; sondern es wird auch ad Magn. 5 der Unterschied der göttlich und der weltlich Gesinnten mit der Verschiedenheit von Münzen verglichen, von denen die einen das Gepräge Gottes, die anderen das der Welt, also einen festen unauslöschlichen Charakter tragen.[1]) Und wie den Ephesiern C. 1 eine *φύσις δικαία* zugesichert wird, so wird den Trallianern C. 1 geradezu das Lob

---

1) Vergl. übrigens schon Philo Leg. Alleg. III, p. 106, nach welchem es ein jeder Freiheitsäußerung vorhergehendes *σχῆμα* giebt, welches Gott der Seele eingeprägt hat (*ἐντετύπωκεν*), *νομίσματος δοκίμου τρόπον*. Ib. p. 108: *δύο φύσεις εὕρομεν γενομένας καὶ πλαττομένας καὶ ἄκρως τετορευμένας ὑπὸ θεοῦ, τὴν μὲν ἐξ ἑαυτῆς βλαβερὰν καὶ ἐπίληπτον καὶ κατάρατον, τὴν δὲ ὠφέλιμον καὶ ἐπαινετὴν καὶ ἔχουσαν τὴν μὲν κίβδηλον, τὴν δὲ δόκιμον χαρακτῆρα.* Man wird jedenfalls den Einfluß der philonischen Lehre auf das zweite christliche Jahrhundert nur als mittelbar, durch die Gnosis vermittelt, auffassen dürfen, zumal da sich dasselbe Streben auch in einer Form zeigt, die mit Philo gar nichts zu thun hat, wie bei Justin und in den clem. Homilien. Eine so weit verbreitete Tendenz ist nicht aus dem unmittelbaren Einfluß Philo's, der gar nicht so bedeutend war, zu erklären.

gesagt, daß ihre lautere Gesinnung jenseit der χρῆσις oder der Sphäre der Willensfreiheit in ihrer Natur gegründet sei.

Gehen wir von diesen schriftlichen Denkmälern, die uns so deutlich das Bild einer gährungsvollen Entwickelung des zweiten Jahrhunderts darstellen, aus welcher die consolidirte und fest organisirte katholische Kirche hervorging, zu den auf Justin folgenden, späteren Apologeten über, so weit sie für unseren Zweck neue Data geben. Obgleich Athenagoras schon bestimmt die Trias von Vater, Sohn und Geist lehrt, also den Geist persönlich aus Gott hervorgehen läßt, so ist Gott deßhalb doch nicht des Geistes leer, sondern wie von Licht und Schönheit, so auch πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ umgeben (Legat. pro Christ. ed. Colon. p. 10). Aehnlich, wie nach den clement. Homilien, ist der menschlichen Seele ein göttlicher Hauch immanent, durch welchen auch heidnische Dichter und Philosophen nach der Wahrheit zu forschen getrieben wurden (κινηθέντες μὲν κατὰ συμπάθειαν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς, ὑπὸ τῆς αὐτὸς αὑτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι); allein weil sie nicht von Gott, sondern von sich selbst ausgingen, so konnten sie die höchste Wahrheit nicht erreichen, deren Zeugen im Christenthum durch den Geist geredet haben, Organe des πνεῦμα τοῦ θεοῦ, wie der heil. Geist im Unterschied von jener πνοή genannt wird, waren, welches ihren Mund bewegte (ib. p. 8). Schon dadurch unterscheidet sich also Athenagoras wesentlich von den clem. Homilien, daß er noch so bestimmt wie möglich die göttliche Prophetie als ekstatisch beschreibt.[1]) Dem heil. Geist gegenüber steht eine widergöttliche Macht, τὸ περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα, oder der Teufel, der, wie die übrigen Engel von Gott erschaffen, abgefallen ist (ib. p. 27), und die menschliche Seele kann auch diesem hylischen Geiste Eingang

1) Besonders in der Hauptstelle p. 9, wo von Moses, Jesajas, Jeremias und den übrigen Propheten gesagt wird: οἳ κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι.

gestatten (ib. p. 30). Der Mensch besteht aus Seele und Leib (de resurr. p. 50), und zwar ist jene, was schon aus der Annahme einer immanenten göttlichen πνοή folgt, unsterblich (ib. p. 54). — Sehr abweichend ist Tatian's Pneumatologie. Er unterscheidet, wie Athenagoras die πνοή vom πνεῦμα, so ein doppeltes πνεῦμα, ein niederes, welches Seele heißt, und ein höheres, das Ebenbild und die Aehnlichkeit Gottes, den eigentlichen göttlichen Geist (Orat. c. Graec. p. 150). Nachdem Adam gesündigt hatte, wich von ihm der mächtigere, Gott ebenbildliche Geist, so daß er sterblich wurde (p. 147). Die Bedeutung des Christenthums besteht demnach darin, die ursprüngliche Syzygie des göttlichen Geistes mit der menschlichen Seele (wie gnostisch!) wiederherzustellen, ζευγνῦναι τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν πραγματεύεσθαι (p. 153). Wie der Logos die Macht der πρόγνωσις ist, so theilt das wiedervereinigte, die Seele beherrschende (p. 152), wie einen Tempel bewohnende (p. 154) πνεῦμα auch anderen Seelen durch Weissagung das Verborgene mit (p. 153). Auf eine solche, vom Geist gegebene Rede beziehen sich auch die Worte p. 152: ταῦτα δὲ ἡμῶν λεγόντων οὐκ ἀπο γλώττης (d. h. ohne innere Ueberzeugung), οὐδὲ ἀπὸ τῶν εἰκότων ἐννοιῶν συντάξεώς τε σοφιστικῆς, θειοτέρας δέ τινος ἐκ φωνήσεως (also aus einer göttlichen Spracheingebung) λόγῳ καταχρωμένων. Auch hier bestätigt sich uns die angenommene Grundlage der Glossolalie. — Nach Theophilus v. Antiochien ist der Geist Gottes auch ein physisches, die ganze Schöpfung umschließendes Princip (ad Aut. I, p. 72), die Lebenskraft in der animalischen Welt, gleich der Seele im Menschen, also eigentlich die Weltseele (II, p. 92). Auch nach Theophilus redet der heil. Geist, der die Propheten erfüllt hat (III, p. 128. II, p. 87), oder der Logos, der auch, wie bei Justin, als das πνεῦμα Gottes die Propheten inspirirt, durch diese, wie durch ein Organ (II, p. 88). Die Anthropologie dieses Apologeten ist vermittelnd, indem er den ersten Menschen als weder sterblich noch

unsterblich, sondern nur als zu Beidem fähig, weder als gut noch als böse, sondern nur als ein unentwickeltes Kind (νήπιος) darstellt (II, p. 101 sq.). Derselbe Geist, welcher in den Propheten geredet hat (wie in den geisterfüllten Evangelisten III, p. 125), giebt den Christen Belehrung (II, p. 110). — Das Charisma der Prophetie, welche aller Wahrscheinlichkeit nach auch von den beiden letzten Apologeten ekstatisch gedacht wird,[1]) blieb besonders in der asiatischen Kirche heimisch. Polykrates v. Ephesus beruft sich bei Euseb. K. G. V, 24 auf eine in Ephesus ruhende Tochter des Apostels Philippus, welche im heil. Geiste wandelte. Dem Polykarp giebt seine Gemeinde bei Euseb. K. G. IV, 15 das Zeugniß eines prophetischen Mannes, so daß jedes Wort, welches aus seinem Munde kam, erfüllt wurde oder noch in Erfüllung gehen wird. Den Melito v. Sardes nennt Polykrates a. a. O. τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον. Um so mehr ist es erklärlich, daß gerade hier der Bruch der bischöflichen und der prophetischen Auctorität zuerst eintrat.

6. Der Montanismus und der Katholicismus.

Der Montanismus ist die letzte großartige Erscheinung der urchristlichen Charismen, und die besprochenen Schriften geben uns eine sehr klare Einsicht in die Genesis der Differenz der Montanisten und der Katholiker. Je mehr man den göttlichen Geist an das Kirchenamt zu binden suchte, desto mehr mußte man auch, wie die clem. Homilien, eine ekstatische Form der Begeisterung auszuschließen suchen, weil eine solche nicht kirchlich normirt und geleitet werden konnte. Andererseits mußte die alte prophetische Auctorität gegen eine solche Beschränkung reagiren, gegen diese Unterordnung sich sträuben. Es ist das bedeutende Verdienst Ritschl's, in seiner Darstellung des Montanismus den Kardinalpunct getroffen zu haben, in welchem

---

2) Daher heißen die Propheten und Evangelisten bei Theophilus II, p. 87. III, p. 125 πνευματοφόροι.

die Differenz des Katholicismus und des Montanismus wurzelt. Auch unsere Auseinandersetzung wird die Ansicht begründet haben, daß man den Streit über die ekstatische oder nichtekstatische Prophetie nicht als die ursprüngliche Controverse, sondern nur als Folge einer tieferen Differenz aufzufassen hat. War doch die Verwerfung der ekstatischen Prophetie selbst nach dem Auftreten des Montanismus unter den Katholikern gar nicht allgemein, und hängt dieselbe doch wohl, wie sie sich in den clem. Homilien darstellt, mit dem allgemeineren Streben zusammen, dem kirchlichen Leben eine geordnetere Form zu geben, seine Leistung in der höchsten Auctorität eines monarchischen Episkopats zu concentriren. Auch die Schärfung der Kirchenzucht im Montanismus weis't uns, wie die Concessionen, welche er der menschlichen Schwachheit noch einräumt, nur auf seine höchste Auctorität selbst, den Paraklet, zurück, durch den die Montanisten sich berechtigt glaubten, einer anderen, der bischöflichen Auctorität, welche eine liberalere Verwaltung einführte, entgegenzutreten. Auf dieselbe Grunddifferenz führt auch die verschiedene Ansicht über die Inhaber der Schlüsselgewalt, welche Ritschl a. a. O. S. 529 f. in ihrer vollen Bedeutung treffend hervorgehoben hat, und gerade hier bestätigt sich uns am schlagendsten die Wurzel und der tiefste Grund der Spaltung, indem man den Besitz und die höchste Auctorität des göttlichen Geistes entweder an das Kirchenamt gebunden, oder von demselben ganz unabhängig dachte. Die dem Petrus verliehene Schlüsselgewalt bezieht Tertullian de pudic. 21 nicht auf ihn als Apostel, so daß sie auch den Bischöfen, als Nachfolgern der Apostel im Kirchenamt, zukommen würde, sondern auf ihn als Pneumatiker, so daß dieselbe Gewalt auch allen Spiritales oder Propheten zukommt; und der römische Bischof darf deßhalb keinen Anspruch auf sie machen, weil er keine prophetica exempla aufweisen kann. Stimmten beide Parteien darin völlig überein, daß die Kirche die höchste Machtvollkommenheit besitzt, so weichen sie eben darin von einander ab, daß die Einen an die Episkopalkirche, die Anderen an die freie Gei-

steskirche des Paraklet dachten. So sagt Tertullian: Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia Spiritus, per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.[1]) Die Bischöfe mögen immerhin Nachfolger der Apostel in der Lehre sein; aber in der Machtvollkommenheit (potestas) sind sie es an und für sich nicht, weil diese überhaupt ein freies Charisma ist. In diesem Hauptpunct enthüllt sich uns die principielle Differenz des Montanismus und des Katholicismus so klar, und die einzelnen Streitpuncte werden von hier aus so durchsichtig, daß wir eine in jeder Hinsicht befriedigende Anschauung von der ganzen Controverse erhalten. Der Montanismus ist in der That als Reaction zu fassen, aber in dem allgemeineren Sinne, daß die alte Geistesfreiheit sich einer äußeren Institution nicht fügen wollte, in welche sie gleichwohl eingehen mußte, wenn das Geistesleben anders in eine organischere Entwickelung eintreten sollte.[2]) In demselben Puncte, in welchem die Grunddifferenz hervortritt, zeigt sich aber auch das Gemeinsame beider Parteien, indem beide eine sehr analoge Succession der Träger und Organe des Geistes lehrten. Schon bei Justin

1) Man vergleiche die verwandte Stelle Scorp. c. Gnost. c. 10, wo dieselbe Gewalt, nach dem Gegenstande dieser Schrift, nur durch die Confessoren vermittelt wird: Nam etsi adhuc clausum putas coelum, memento claves ejus hic Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque, interrogatus atque confessus, feret secum. Es ist offenbar, wie verwandt die Ansicht Tertullian's über die Machtvollkommenheit der Apostel mit der Darstellung des Evg. Joh. ist, nach welcher diese gleichfalls an ihre Geisteserfüllung geknüpft erscheint.

2) Ich muß dankbar anerkennen, daß Herr Dr. Ritschl mir eine Auffassung des Montanismus zur Klarheit gebracht hat, welcher ich selbst mich schon früher angenähert habe (clem. Rec. u. Hom. S. 301 f.). Ist der Montanismus hauptsächlich reactionär oder besser conservativ, so konnte er sich doch insofern als die nova prophetia ansehen, als in ihm die prophetische Begeisterung in einer schon reflexionsvolleren Zeit neu aufblühte und so die joelische Weissagung von einer allgemeinen Geistesausgießung *in novissimis diebus* (s. Schwegler Montan. S. 16, Acta Perpet. et *Felic.* Praefat.), kurz vor dem Anbruch einer neuen Weltordnung (vgl. die *Worte* der Maximilla bei Epiphan. H. XLVIII, 2. Schwegler S. 73) *in* Erfüllung zu gehen schien. Uebrigens s. auch Ritschl S. 479 f.

begegneten wir der Vorstellung, daß der Geist von einer zur anderen Person übergeht, von Moses auf Josua,[1]) von Elias auf Johannes, und in seiner ganzen Fülle sich in Christo concentrirt, und diese Vorstellung von der Uebertragbarkeit des göttlichen Geistes ist beiden Parteien gemeinsam. Wie die Katholiken die Erhaltung des Charisma in der Kirche sich durch die Ordination und Succession der Bischöfe vermittelten, so hielten auch die Montanisten, wie Schwegler Montan. S. 87 f. treffend behauptet hat, mittelst einer *διαδοχὴ τοῦ πνεύματος* durch eine Reihe prophetischer Personen, wie die Töchter des Philippus, Agabus, Judas, Silas, die Ammia in Philadelphia, Quadratus, die Continuität ihrer Geistesgaben mit den urchristlichen der apostolischen Zeit fest.[2]) Ergiebt sich aus dieser Ansicht schon an sich die Vorstellung des heil. Geistes als einer wenigstens nach der Seite der Menschheit hin theilbaren und transmissiblen Substanz, so scheint mir im Verhältniß zu Gott ebenso sicher und ursprünglich der persönliche Unterschied, der hypostatische Charakter des Paraklet im Montanismus festzustehen. Eröffnet der Paraklet anders eine neue Offenbarungsperiode, ist er die die geistige Kirche beherrschende Macht, redet er selbstständig aus den Propheten, so wird man ihn schon an sich persönlich denken müssen. Wenn Ritschl S. 504 f. behauptet, daß der ursprüngliche Montanismus eine monarchianische Identität des Vaters, des Soh-

---

1) Es ist sehr beachtenswerth, daß schon Justin Dial. c. 49 gerade dieses alttestamentliche Beispiel anführt, in welchem die Geistesmittheilung durch Handauflegung vermittelt wird (Num. 27, 18. Deut. 34, 9). Hier haben wir die alttestamentliche Grundlage der kirchlichen Sitte.

2) Vergl. den Montanisten Proklus bei Euseb. K. G. III, 31, den anonymen Gegner der Montanisten ebendaselbst V, 17. Auch Ritschl billigt S. 487 diese Ansicht. Dieselbe Vorstellung, welche wir bei Justin bemerkten, legt auch Tertullian c. Marc. IV, 18 in der Darstellung des geistesleeren Johannes dar, dessen portio spir. sancti auf Jesum übergegangen war, so daß er sich an diesem ärgern konnte. Der Phrygier Alexander heißt in diesem Sinne bei Eusebius K. G. V, 1: *οὐκ ἄμοιρος ἀποστολικοῦ χαρίσματος*.

nes und des Geistes und nur einen modalistischen Unterschied angenommen habe, so muß ich dieses sehr bestimmt bezweifeln. Wir haben ja, namentlich bei Justin, gesehen, daß der heil. Geist nach einer verbreiteteren Vorstellung auch im Namen Gottes und Christi und in ihrer Person sprechen kann. Was thut denn nun der montanistische Paraklet anders, wenn er nach Epiphanius H. XLVIII, 11 aus Montan als Gott der Vater redet? Ich kann daher, indem ich von Justin's unzweideutiger Angabe ausgehe, nicht absehen, mit welchem Rechte Ritschl aus diesen Worten auf eine Nicht-Unterscheidung des Vaters und des heil. Geistes schließen kann. Dasselbe ist der Fall, wenn der Geist als Christus aus der Maximilla redet (ib. c. 12, vgl. Euseb. K. G. V, 16), wenn Celsus (bei Origenes c. Cels. VII, 9) von Propheten spricht, welche sagen: „Ich bin Gott, oder Gottes Sohn, oder der göttliche Geist". Wenn Tertullian c. Marc. III, 6 sagt: „Nos quidem certi, Christum semper in prophetis loquutum, Spiritum scilicet Creatoris, sicut propheta (Thren. 4, 20) testatur, persona Spiritus nostri, Christum Dominum", so bezieht er nach den LXX die Worte πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος darauf, daß Christus das in den Propheten redende πνεῦμα war, obgleich doch bei ihm der persönliche Unterschied des Geistes von Christo so fest als möglich stand (vgl. auch C. 16: Quis enim loquebatur, nisi spiritus Creatoris, qui est Christus?). Und da Tertullian so bestimmt eine hypostatische Trinitätslehre vorträgt, ist es denn irgend wahrscheinlich, daß die ursprüngliche Lehre des Montanismus so bald so völlig untergegangen sein sollte, daß er dieselbe bei dem so heftig bekämpften Praxeas nicht mehr wieder erkannte? Ritschl beruft sich auch darauf, daß Spätere (s. Schwegler Mont. S. 177 f.) die Montanisten mit den Sabellianern zusammenstellen und ihnen dieselbe Trinitätslehre zuschreiben. Allein die sabellianische Lehre von den drei πρόσωπα, denen auch ein besonderes διαλέγεσθαι zugeschrieben wird (s. Baur Dreieinigk. I, S. 258), weis't in der That auf eine ähnliche Grundlage, wie die Vorstellung Justin's, zu-

rück.[1]) — Die *Form* der montanistischen Prophetie ist offenbar der Glossolalie, wie sie Paulus beschreibt, so verwandt, daß wir uns gar nicht wundern dürfen, sogar ausdrückliche Angaben von dem Vorkommen derselben in diesen Kreisen zu finden. Ich muß auch hierin, im Widerspruch gegen die *Ritschl'sche* Darstellung, deren Verdienstlichkeit ich sonst vollkommen anerkenne, die durchgängige Analogie dieser ekstatischen Prophetie mit der Glossolalie behaupten. Man beachte zuerst die Berichterstatter, welche Eusebius K. G. V, 16 — 19 anführt. Der erste, ungenannte Referent schildert uns C. 16 den Ursprung der neuen Prophetie (oder vielmehr Pseudoprophetie) so, daß Montanus aus maßlosem Ehrgeiz dem Teufel Eingang in sich gestattet und so in dämonischer Besessenheit geredet habe, πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινὶ καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾷν, ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα. Der Eindruck dieser νόθα ἐκφωνήματα auf

---

1) Ich glaube auch nicht, daß *Neander's* Unterscheidung von zwei Entwickelungsstadien des Montanismus, einem älteren, in welchem noch mehr der alttestamentliche Geist vorwaltet, und Gott der Vater selbst als durch die neuen Prophetenstimmen redend eingeführt wurde, und eines zweiten, in welchem der eigenthümlich christliche Geist mehr hervortrat, und der Paraklet als durch die neuen Prophetenstimmen redend eingeführt wurde (Antignostikus 2. Aufl. S. 430), in der Sache begründet und nothwendig ist. Sie zeigt offenbar das Bestreben, die Priorität in der Lehre vom heiligen Geist als Paraklet der Kirchenlehre und besonders dem Evang. Johannis zu sichern. Diese Unterscheidung ist für ihren Zweck eigentlich sogar überflüssig, da in der Zeit, in welcher wir uns die Entstehung des Montanismus denken müssen, die Annahme eines persönlichen heiligen Geistes jedenfalls schon vorhanden war, wie wir aus Justin sehen, so daß wir uns billig darüber wundern müßten, daß sie im Montanismus, der wahrlich zu derselben ein Bedürfniß hatte, gefehlt haben sollte. Wozu jene durch nichts erweisbare Voraussetzung? Der Montanismus und das Evangel. Joh. berühren sich freilich darin auffallend, daß sie für diesen heiligen Geist den Namen des *Paraklet* gebrauchen, der früher gar nicht auf ihn beschränkt, sein eigentlicher Name war, und es ist nun die Frage, auf welcher von beiden Seiten die Priorität zu denken ist, ob eine Bekanntschaft mit diesem Evangelium bei den Montanisten ursprünglich anzunehmen ist.

die Zuhörer sei sehr verschieden gewesen, indem die Einen den Irrgeist verwarfen und zum Schweigen bringen wollten, die Anderen in diesen Xenophonien den heil. Geist und ein prophetisches Charisma anerkannten. Die List des Teufels habe nun noch zwei Weiber mit demselben unächten Geiste erfüllt, ὥς καὶ λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως ὁμοίως τῷ προειρημένῳ, καὶ τοὺς μὲν χαίροντας καὶ καυχωμένους ἐπ' αὐτῷ, μακαρίζοντος τοῦ πνεύματος, καὶ διὰ τοῦ μεγέθους τῶν ἐπαγγελμάτων ἐκφυσιοῦντος, ἔσθ' ὅπη δὲ καὶ κατακρίνοντος στοχαστικῶς καὶ ἀξιοπίστως αὐτοὺς ἄντικρυς, ἵνα καὶ ἐλεγκτικὸν εἶναι δοκῇ. Die von der Mehrzahl der Kirche verworfenen Montanisten nannten nun die Katholiker Prophetenmörder, weil sie ihre ohne Maß (d. h. ohne jede feste, kirchliche Norm) redenden Propheten (ἀμετροφώνους προφήτας) nicht annahmen. Es erinnert an 2 Kor. 12, 2 f., wenn der Anonymus die Fabel von dem Lebensausgang des Theodotus erzählt, daß er, in der Ekstase von dem Irrgeiste zum Himmel erhoben, weggeschleudert und elend umgekommen sei. Auch eine διάκρισις πνευμάτων erzählt der Referent, indem die Bischöfe das dämonische πνεῦμα überführen (διελέγξαι) wollten.[1]) In welcher Weise wir die Xenophonie denken müssen, lehrt der angeführte Ausspruch der Maximilla, nicht aus ihrem eigenen Bewußtsein, sondern aus dem des sie erfüllenden Geistes: διώκομαι ὡς λύκος ἐκ προβάτων· οὐκ εἰμὶ λύκος, ῥῆμα εἰμὶ καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. Der Referent verlangt ausdrücklich, daß dieser Geist der Maximilla einer Prüfung bewährter Männer und Bischöfe unterworfen werde, denselben zur Rede und Antwort stehe (εἰς τὸ δοκιμάσαι καὶ διαλεχθῆναι τῷ πνεύματι λαλοῦντι). Das Unterscheidende der montanistischen Prophetie ist nach ihm

1) Die ἔλεγξις der Prophetie, welche hier besonders hervorgehoben wird, bezieht sich offenbar auf die Kirchenzucht, welche vorzüglich die Sphäre des Paraklet ist.

(C. 17) eben das Ekstatische, das πνευματοφορεῖσθαι. Es ist mir noch immer nicht recht erklärlich, wie Hr. Dr. Ritschl S. 490 diese anschauliche, das treue Bild einer Glossolalie darstellende Schilderung zu bezweifeln veranlaßt werden konnte. Man sehe deutlich, wie eng die Züge, mit welchen er den Montanus zeichnet, mit der Voraussetzung der Teufelsbesitzung zusammenhängen. Diese Vorstellung sei zwar bei dem Erzähler natürlich, der schon dem zur außerkirchlichen Secte herabgesetzten Montanismus gegenüberstand; aber in Hinsicht auf die Anfänge dieser Richtung innerhalb der Kirche sei er um so weniger glaubwürdig, als er sogar über die Ausscheidung desselben aus der Kirche so gar nichts Genaues und Richtiges wisse.[1]) Mag der Erzähler aber immerhin die Ausscheidung des Montanismus nicht richtig dargestellt haben, jedenfalls kennt er die neuen Propheten aus eigener Anschauung, hat mit ihnen zu Ancyra in Galatien disputirt. Und die Vorstellung einer dämonischen Besessenheit kann seine Darstellung der montanistischen Prophetie doch wahrlich nicht verdächtig machen, da man in der alten Zeit, von den Pharisäern an, die Jesu Wunder auf Beelzebul zurückführten, jede Geisteserfüllung, die man verwarf, als eine dämonische ansah. Da man überhaupt, wie aus unserer Untersuchung, z. B. aus dem Hirten des Hermas, noch klarer geworden sein wird, nur eine göttliche oder eine teuflische Inspiration kannte, so sollte Ritschl eigentlich angeben, wie der Referent die gegnerische Prophetie anders, als in letzterer Weise, hätte auffassen können.[2]) Wenn Apollonius, ein fernerer Gegner der Montanisten, den Eusebius C. 18 anführt, von τοῖς τῆς κενοφωνίας λόγοις redet, so möchte man fast vermuthen, es sei hier καινοφωνίας herzustellen, wie man auch

1) S. Schwegler Montanism. S. 241 f. Ritschl S. 542 f.

2) Man vgl. auch die oben erwähnte Darstellung der Prophetie des Markus bei Irenäus. Nach Justin haben die bösen Dämonen solche Irrlehrer, wie die Gnostiker, angestiftet u. s. w. Auch Serapion von Antiochien erzählt a. a. O. C. 19, daß Sotas den Dämon der Priscilla habe austreiben wollen.

umgekehrt *καινοφωνίας* statt *κενοφωνίας* 1 Tim. 6, 20 las.[1]) Aehnlich, wie der Hirt des Hermas, so dringt auch Apollonius darauf, daß der Prophet an den Früchten, an seinen Werken, geprüft werde. Auch Tertullian erwähnt de jejun. 11 die Meinung der Psychiker, daß der Geist der Montanisten ein teuflischer sei.[2]) Die Form der montanistischen Prophetie, die natürlich auch bei ihm ganz ekstatisch ist,[3]) führt uns auf die von ihm mitgetheilten Geistesstimmen. Ganz bestimmt sagt Tertullian, daß der Mensch in der Prophetie nur passiv ist, daß ein Anderer ihn bewegt (de anima c. 6) und aus ihm redet, daß der Prophet über sein menschliches Bewußtsein erhoben wird. Besondere Beachtung verdient in dieser Hinsicht die Stelle c. Marc. V, 8: „Exhibeat itaque Marcion Dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de Dei spiritu sint loquuti, qui et futura praenuntiarint et cordis occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi, id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit. — Haec omnia a me facilius proferuntur." Auch Ritschl muß S. 489 nach Neander (Antignostikus 2. Aufl. S. 428) und Schwegler (Mont. S. 85) anerkennen, daß aus dieser Stelle das Vor-

---

1) So Irenäus adv. h. II, 14, 7, wozu vgl. Grabe bei Stieren Apparatus ad Iren. Part. II, p. 785 sq. Bei dieser Vermuthung, die ich natürlich auch nur als solche ausspreche, erhielte man wenigstens eine weitere Analogie für die *ξενοφωνία*.

2) Ebenso nennt Origines de princ. II, 7, 3, welche Stelle sich, wie Ritschl S. 523 richtig erkannt hat, auf Montanisten bezieht, dieselben: doctrinam spirituum daemoniorum sequentes.

3) S. Schwegler Montan. S. 24 f. Ritschl altkath. K. S. 480 f. Vgl. de anima c. 11, besonders c. Marc. IV, 22. „In spiritu enim homo constitutus, praesertim quum gloriam Dei conspicit, vel quum *per ipsum Deus loquitur*, necesse est excidat sensu." I, 21: nisi plane *προφήτης*, id est non de suis sensibus. Wenn Tert. an der ersteren Stelle die Ekstase als amentia erklärt, so vergleicht Schwegler den Eindruck der Manie, welchen die Glossolalie auf Idioten machte (1 Kor. 14, 23. Apostelgesch. 2, 13). Von dieser Ansicht ging auch meine frühere Vermuthung aus, daß der Vorwurf der Manie die Benennung der Montanisten hervorgerufen habe (clem. Rec. u. Hom. S. 301).

kommen der Glossolalie bei den Montanisten folgt. Allein weßhalb wird dieses richtige Zugeständniß sogleich (S. 490) wieder dadurch beschränkt, daß die interpretatio linguae sich nur auf die oratio spiritalis, durchaus nicht auf die zuvor erwähnten prophetae beziehe? Ich stimme dagegen ganz mit Neander überein, daß Tertullian die lingua, welche ausgelegt wird, offenbar nicht auf das Gebet allein, sondern auch auf die Lobgesänge und Visionen (und wohl auch auf die Prophetie) bezieht. Wie soll man es sich denn irgend denken, daß Marcion keine Psalmen und Visionen aufweisen konnte, wenn nicht eben ihr Ausdruck oder ihre Mittheilung in der Form der Glossolalie hinzukam? So sehen wir denn aus dieser Stelle nicht nur, daß die Glossolalie, welche Tertullian wirklich kannte, kein Reden in fremden Sprachen war, sondern auch, daß er verschiedene *γένη γλωσσῶν*, nämlich mindestens Lobgesänge, Mittheilungen von Gesichten[1]) und Gebete kannte. Finden wir somit bei Tertullian eine Glossolalie und eine ekstatische Prophetie, so fragt es sich, ob nicht mehrere der von ihm mitgetheilten Aussprüche des Paraklet selbst in die Kategorie der Glossolalie gehören. Nach de anima c. 55 ermahnt der Paraklet, nicht in weichlichen Fiebern und auf Bettchen, sondern im Märtyrerthum zu sterben, indem man sein Kreuz auf sich nimmt und dem Herrn folgt. Wie dieses Gebot (welches jedoch Scorp. c. Gnost. c. 9 wörtlicher gegeben wird), so scheint auch die commendatio des Paraklet C. 58 in ihrer *ἑρμηνεία* mitgetheilt zu sein; wenigstens macht diese Mittheilung offenbar auf Wörtlichkeit gar keinen Anspruch, so wenig, als das Gebot der Einehe (c. Marc. I, 29), die Offenbarung über das himmlische Jerusalem (ib. III, 24), der Aufschluß über das Hervorgehen des Logos aus Gott c. Prax. c. 8. Der de pudic. c. 21 angeführte Spruch des Paraklet in den neuen Propheten: Potest ecclesia donare delictum, sed non

1) Daß auch die Visionen einer Auslegung bedurften, geht, wenn nicht aus Tertullian's Erzählung von der Seherin de anima c. 9, so doch aus oben besprochenen Schriften, wie 4 Esra, Hermae Pastor, deutlich hervor, wie es ganz in der Natur der Sache liegt.

faciam, ne et alia delinquant, ist wenigstens nicht unverständlich. Wohl aber führt Tertullian de resurr. carn. c. 11 einen Ausspruch des Paraklet durch die Prisca, wie es scheint, noch in seiner ganzen gewiß der Erklärung bedürftigen Abgerissenheit an, nämlich: Carnes sunt et carnem oderunt. Ohne Auslegung konnte man wahrlich nicht wissen, daß mit diesen Worten die Gnostiker, die Leugner der Auferstehung des Fleisches, gemeint waren. Solche prophetische Aussprüche würde Paulus, weil sie der *ἑρμηνεία* bedurften, gewiß zur Glossolalie gerechnet haben.[1]) Jedenfalls dürfen wir uns auch hier nicht einen so bestimmten Unterschied zwischen Prophetie und Glossolalie, wie bei Paulus, denken. Gehen wir von Tertullian zu den Mittheilungen über, welche Epiphanius über die Montanisten giebt (Haer. XLVIII. XLIX). Er setzt die Differenz nur darin, daß die Montanisten die Charismen empfangen wollten, aber nicht die wahren, göttlichen der Kirche, sondern solche, die von Irrgeistern herrührten, daß die montanistischen Propheten und Prophetinnen von Dämonen inspirirt waren (H. XLVIII, 1. 2). Die wahre Prophetie, wie sie sich bei den Aposteln zeige, sei *ἐῤῥωμένῃ διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ* gewesen; auch wo bei den Aposteln Ekstasen vorkommen, blieb das menschliche Selbstbewußtsein thätig, die Geistesgegenwart erhalten (C. 7). Die prophetischen Aussprüche der Montanisten, welche er anführt, sind freilich fast ganz ver-

1) Zur Bestätigung unserer obigen Auffassung von dem Seufzen des göttlichen Geistes in uns kann auch die Stelle c. Prax. c. 29 dienen: Si spiritus Dei sit in nobis, qui et loquitur *de nobis*, quae sunt *confessionis*, non ipse tamen patiens, sed pati posse praestans. — Sehr beachtenswerth ist auch die Auffassung Tertullian's von den Worten, welche Petrus nach Luk. 9, 33 *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει* sprach. Petrus habe diese Worte in der Ekstase und amentia durch unmittelbare Eingebung des heiligen Geistes geredet. Eine solche, dem Redenden selbst unverständliche Rede, wie Tert. hier dem Petrus beilegt, bedarf natürlich für Andere derselben Auslegung, *welche* Paulus für die Glossolalie überhaupt fordert. Uebrigens kennt Ter*tullian*, wie bei der göttlichen, so auch bei der dämonischen Begeisterung *eine a*mentia (Apolog. c. 22, vergl. de anima c. 46).

ständlich. Von Montanus selbst erwähnt er folgende Aussprüche: Ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον· ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδοῦ κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων (ἐτάζων) καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις. — ἐφίπταμαι καὶ πλήσσω καὶ γρηγορῶ, καὶ ἐξιστᾷ κύριος καρδίας.[1]) Ferner C. 10: Τί λέγεις τὸν ὑπὲρ ἄνθρωπον σωζόμενον; λάμψει γὰρ ὁ δίκαιος, φησίν, ὑπὲρ τὸν ἥλιον ἑκατονταπλασίονα· οἱ δὲ μικροὶ ἐν ὑμῖν σωζόμενοι λάμψουσιν ἑκατονταπλασίονα ὑπὲρ τὴν σελήνην (vgl. Matth. 13, 43). Endlich C. 11: Ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ. — Ὅτι οὔτε ἄγγελος, οὔτε πρέσβυς, ἀλλὰ ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς πατὴρ ἦλθον. Aussprüche der Maximilla sind: C. 2: Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια. C. 12: Ἐμοῦ μὴ ἀκούσητε, ἀλλὰ Χριστοῦ ἀκούσατε. C. 13: Ὅτι ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῆς συνθήκης αἱρετιστήν, μηνευτήν, ἑρμηνευτήν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν θεοῦ.[2]) Es ist ganz natürlich, daß diese Sprüche, welche übrigens zum Theil auch in dieser Form noch der Erklärung bedürfen, wie der Anfang des zweiten montanischen, auch bloß in ihrer ἑρμηνεία überliefert sein können, und daß daraus, daß sie gegenwärtig verständlich sind, nicht folgt, daß sie es alle schon ursprünglich waren. Es war nicht anders möglich, als daß Aussprüche, die

1) C. 4. Ich sehe nicht ein, mit welchem Rechte Ritschl S. 505 die letzten Worte, die doch auch nicht aus dem menschlichen Bewußtsein geredet sind, nicht zu dem Orakelspruch rechnen will, sondern als zusammenfassende Recapitulation des Berichterstatters ansieht (vgl. auch S. 543).

2) Die Erzählung der Prophetin Priscilla, daß Christus in weiblicher Gestalt zu ihr kam, mit ihr schlief, ihr die Weisheit mittheilte (Epiphan. H. XLIX, 1), berechtigt uns noch gar nicht, mit Schwegler (Mont. S. 165 f.) und Ritschl (a. a. O. S. 506) anzunehmen, daß Christus hier noch als die weibliche Sophia angeschaut sei. Wenn ich nicht irre, so hat schon Kahnis mit Recht daran erinnert, daß hier gleich im Folgenden erwähnt wird, wie in dieser Weise sowohl Weiber als Männer zu Prophetinnen und Propheten geweiht werden, und daß Christus ebenso natürlich als Weib zu den Weibern, wie als Mann zu den Männern kommt.

ursprünglich einer ἑρμηνεία bedurften, nun eben in dieser Uebersetzung in eine verständliche Ausdrucksweise mitgetheilt wurden. Ich sehe daher nicht ein, mit welchem Rechte Ritschl S. 490 sich darauf beruft, daß jede Spur davon fehle, daß die montanistischen Orakel einer Erläuterung oder Uebersetzung durch andere Personen bedurft hätten.[1]) Eine so ekstatische Prophetie, wie die montanistische, mußte schon ihrer inneren Beschaffenheit nach oft für den Redenden selbst unverständlich, eine Xenophonie sein, welche der Begeisterte selbst aussprach μὴ εἰδὼς ὅ λέγει, ähnlich, wie Tertullian die Worte des Petrus Luk. 9, 33 auffaßt, und um so mehr für Andere einer Uebersetzung bedürfen, welche selbst nur durch eine ähnliche übermenschliche Erhebung des Bewußtseins möglich war. Wir sehen ja aus Tertullian, daß es in diesen Kreisen Aeußerungen christlicher Begeisterung gab, welche der Interpretation bedurften, und zwar nur deßhalb, weil die immerhin auch formelle Unverständlichkeit in ihrem Inhalt und Ursprung selbst, in der Erhebung des Menschen über sein rein menschliches Bewußtsein gegründet war. Nach dem ganzen Charakter des Montanismus müßten wir uns wundern, wenn seine prophetischen Aussprüche nicht für das gewöhnliche Bewußtsein überhaupt transcendent gewesen sein sollten, wenn nicht noch in ihm eine Glossolalie vorgekommen wäre. Freilich dürfen wir hier, wo jede Prophetie ekstatisch ist, die paulinische Unterscheidung zwischen Prophetie und Glossolalie gar nicht voraussetzen, zwischen beiden nur einen flüssigen Unterschied annehmen. Es ist daher mit vollem Rechte von Schwegler Montan. S. 85 behauptet, während Paulus dem Glossenredner ein πνεύματι λαλεῖν μυστήρια, dem Propheten ein τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας φανεροῦν beilege, so verknüpfe Tertullian jene beiden Bestimmungen in Eins, wenn er c. Marc. V, 15 mit offenbarer Beziehung auf den pau-

1) Man erwäge doch, daß Tertullian in der oben erwähnten Stelle den Marcion auffordert, eine Glossolalie mitzutheilen, wenn eine Auslegung hinzugekommen sei. Nur so war sie mittheilbar.

linischen Ausdruck als charakteristische Momente des prophetischen Geistes angebe: futura praenuntiare, occulta cordis revelare, sacramenta edisserere. Nach Ritschl würde freilich das sacramenta edisserere vielmehr den charakteristischen Gegensatz zu dem Aussprechen von Mysterien, unverständlichen Worten in der Glossolalie enthalten. Allein als sacramenta edisserere konnte auch Tertullian sehr wohl die Glossolalie, unter Voraussetzung der Auslegung, bezeichnen, und es ist eben der Grundirrthum Ritschl's, die paulinische Unterscheidung ebenso bei Tertullian vorauszusetzen, wie jene selbst nach der montanistischen Anschauung zu modeln.[1])

Schließen wir hier die Grundzüge der Anthropologie und Pneumatologie des Mannes an, welchen wir als den bedeutendsten theologischen Repräsentanten des Montanismus betrachten müssen, des Tertullian, so wird, wie man nicht anders erwarten kann, der göttliche Geist durchaus als übermenschlich, von der menschlichen Natur absolut geschieden, betrachtet. Der Mensch besteht daher eigentlich nur aus Seele und Leib, oder die Seele ist das Höchste in der menschlichen Natur.[2]) Die

---

1) Man möchte fast auf den Gedanken kommen, daß Ritschl, nur um Schwegler'n zu widersprechen, S. 488 f. den bei Paulus so offen vorliegenden Unterschied, daß die Glossolalie ekstatisch war, nicht aber die Propheten, verrücke. Was soll man dazu sagen, wenn Ritschl hier behaupten kann, der ekstatische Charakter der Prophetie sei dadurch gesichert, daß Paulus 1 Kor. 14, 3–5 dieselbe nur so der Glossolalie entgegensetze, daß diese für die Gemeinde unfruchtbar, diese als solche (nämlich weil sie mit der Selbstthätigkeit des *νοῦς* verbunden war) auf die Gemeinde bezogen sei! Kann Ritschl eine Stelle, wie 1 Kor. 14, 32, bedacht haben, als er die Behauptung S. 492 niederschreiben konnte, daß die Anerkennung und Ausübung der ekstatischen Prophetie sich gleichmäßig bei Judenchristen, wie bei Paulus, finde?

2) Vgl. de fuga in persecut. 8; Leib und Seele sind die utraque substantia humana, die aber ohne den (göttlichen) Geist nichts vermag. Scorp. c. Gnost. c. 6: Sed respice compensationem, quum caro et anima dependitur, *quibus in homine nihil carius est*, alterum manus Dei, alterum afflatus. Nach de poenit. c. 3: die duplex substantia humana ist die caro, manu ejus expressa, der (menschliche) spiritus, auch eine res, afflatu ejus consummata. De pudic. c. 20: homo, caro atque anima. De

menschliche Seele wird, weil aus dem Hauche Gottes entstanden, auch spiritus genannt; es giebt einen rein menschlichen spiritus, und die beiden Bestandtheile der menschlichen Natur heißen so auch corpus et spiritus. Vergl. de spectac. c. 2, de patient. c. 14, wo tam spiritu quam carne und tam animo quam corpore ganz parallel stehen, c. 16: qui in resurrectionem carnis et spiritus credimus, de orat. c. 4, de bapt. c. 4, wo vorausgesetzt wird, daß der das Fleisch beherrschende spiritus auch sündigte, ad uxor. I, 3 (1 Kor. 7, 34), de cultu fem. c. 7, nach welcher Stelle spiritus und caro auferstehen werden. Auch werden in der Seele selbst besondere Functionen, wie der animus, hervorgehoben, aber eben nur als eine Seite der anima selbst.[1] Wenn wir also bei Paulus ein rein menschliches πνεῦμα und einen ebenso menschlichen νοῦς fanden, so ist Beides in der Fassung der menschlichen Seele bei Tertullian vereinigt. Die menschliche Seele ist schon ein göttlicher afflatus, wie gegen Hermogenes behauptet wird. Vgl. de monogam. c. 16, de anima c. 3. 5 (ein dem spiritus verwandter flatus), 9 (flatus et spiritus tradux), 10 (selbst ein spiritus in niederer Weise, ein spirare, ohne welches das Leben unmöglich ist), 19. 24 (exilioris felicitatis, ut flatus, non ut spiritus, nämlich divinus). Die menschliche Seele war nur deßhalb ursprünglich der Sünde fähig, weil sie bloß ein afflatus (πνοή), nicht ein reiner spiritus (πνεῦμα) ist.[2] „Intellige itaque, afflatum minorem spiritum esse, et si de spiritu accidit, ut aurulam ejus, non tamen spiritum“ (c. Marc. II, 9). Kann

---

anima c. 3. 4. 27. c. 38: Domus animae caro est, et inquilinus carnis anima.

1) De anima c. 12: Proinde et animum, sive mens est, νοῦς apud Graecos, non aliud quid intelligimus, quam suggestum animae ingenitum et insitum et nativitus proprium. — Nos autem animum ita dicimus animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae officium.

2) Vergl. Irenäus adv. haer. V, 12, 2. 15, 2. Tertull. de anima c. 11: (animam) spiritum necesse est certa conditione dicamus, non status *nomine*, sed actus, nec substantiae titulo, sed operae, quia spirat, non *quia spiritus proprie* est.

also in einem gewissen, beschränkten Sinne auch die Seele ein spiritus heißen, so ist von ihr doch der eigentliche spiritus, quem a Domino sumpsit (de patient. c. 7), der göttliche durch Christus vermittelte Geist sehr bestimmt unterschieden, welcher von Gott herabsteigt (ib. c. 15), oder der spiritus sanctus von dem sp. inquinatus, dem der Sünde fähigen Geiste des Menschen (de orat. c. 10). Durch diesen Geist beten die Christen (ib. c. 28, ein neuer Commentar zu der besprochenen oratio spiritalis), nur durch ihn, die höchste Auctorität der Disciplin, sind sie heilig (de pudic. c. 11); derselbe tritt in derselben Weise in den Menschen ein, wie der böse aus ihm weicht (de jejun. c. 8), er kann nicht sündigen (de anima c. 11), macht den Menschen himmlisch (de carne Chr. c. 8). Der innere Mensch, von welchem Paulus 2 Kor. 4, 16 spricht, d. h. nicht sowohl die anima, als vielmehr mens atque animus, wird täglich erneut per suggestum spiritus (de resurr. carn. c. 40). Während gegenwärtig das Fleisch wohl den Geist empfangen hat, sed arrabonem, so hat es dagegen animae non arrabonem, sed plenitudinem (ib. c. 53). Aehnlich, wie Tatian, lehrt auch Tertullian de bapt. c. 5, daß man in der Taufe den ursprünglich in dem afflatus Gottes mitgetheilten, aber durch die Sünde verlorenen göttlichen Geist wieder erhält.[1]) Ebenso stellt er diese Wiedervereinigung als eine Syzygie, als ein eheliches Verhältniß dar. Wie in Christus selbst der Geist als Bräutigam mit der caro als Braut schon vereinigt ist (de resurr. c. 63), so ist die Taufe ein Eintritt in das connubium der Seele mit dem Geiste. De anima c. 41: Sequitur animam nubentem spiritui caro; ut dotale mancipium, et jam non animae famula, sed spiritus. O beatum connubium, si non admiserit adulterium![2]) — Aus

---

1) Recipit enim illum Dei spiritum, quem tunc de afflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum.

2) So ist der animus das Medium, durch welches der Geist auch auf den Körper einwirkt: siquidem rector animus facile communicat Spiritus invecta cum habitaculo suo (de patient. c. 13). Die invecta sind Eingebungen, vergl. ad uxor. II, 9: invectis dotalibus. Diese Thätigkeit des

der dargestellten Grundanschauung ergiebt sich unmittelbar, daß die Seele auch in ihrer Trübung durch die Sünde in allen Menschen gottverwandt ist, daß aus ihr, als dem Hauche Gottes, auch die Anerkennung des Göttlichen, wie ein unwillkürliches Zeugniß, als ein testimonium animae naturaliter christianae hervorbricht, wie Tertullian in einer besonderen Schrift ausgeführt hat. Auch ohne den göttlichen Geist kann sie schon weissagen; divinitas animae in praesagia erumpit ex bono priore, et conscientia Dei in testimonium prodit (de anima c. 41). Es ist hier der Punct, wo sich Tertullian's Anthropologie mit der johanneischen, aber ohne den Gegensatz einer dämonischen Natur, der (ib. c. 11) bestimmt ausgeschlossen wird, mit Justin's Lehre von den σπέρματα des Logos, mit der pseudoclementinischen Lehre von der πνοή Gottes im Menschen, welche aber das eigentliche πνεῦμα weit mehr zurücktreten läßt, verwandt zeigt; in welchem überhaupt der Einheitspunct des göttlichen und des menschlichen Geistes hervortritt. Seine Auffassung der Seele können wir in seiner eigenen Definition de anima c. 22 zusammenfassen: Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem. Schließlich dürfen wir, indem für die metaphysische Geisteslehre auf Schwegler's Montanismus S. 43 f. verwiesen sein möge, auch daran erinnern, daß die Mittheilbarkeit (διαδοχή) des heiligen Geistes nirgends so mit der ganzen Anschauungsweise verwachsen ist, wie bei Tertullian.[1])

νοῦς schließt aber bei Tert. den ekstatischen Charakter der Begeisterung nicht aus.

1) Es gehört hierher der Traducianismus seiner Anthropologie (vgl. de anima c. 9. 27. 36), seine Lehre von dem tradux peccati (de spectac. c. 2, testim. an. c. 3, de patient. c. 5, de anima c. 19), und wenn er auch die Fortpflanzung der reinen Lehre in den apostolischen Kirchen de praescript. haer. c. 20 einen tradux fidei nennt, so zeigt sich nur um so mehr, wie er

Die Lehre des Irenäus ist hier nicht ganz durchsichtig, da er an einigen Stellen ein von der Seele und von dem göttlichen Geist verschiedenes πνεῦμα in dem Menschen anzunehmen scheint,[1]) an anderen aber den göttlichen Geist der nur aus Leib und Seele bestehenden menschlichen Natur gegenüberstellt.[2]) Auch Irenäus setzt noch mannigfache Charismen in der Kirche voraus. Schon im alten Testament äußerte sich der prophetische Geist in allen genera charismatum (IV, 20, 6). Auch im Christenthum ist zuletzt der prophetische Geist mitgetheilt, und Irenäus eifert III, 11, 9 gegen diejenigen, welche wegen der Verheißung des Paraklet auch das Evang. Joh. verwerfen. „Infelices vere, qui pseudoprophetae quidem esse volunt, pro-

---

Scorp. c. Gnost. c. 9 von einem von den Aposteln herrührenden, aber nach seiner montanistischen Denkweise nicht durch die Succession der Bischöfe vermittelten tradux spiritus sancti in der Kirche reden kann.

1) Sensus, mens, cogitatio, intentio mentis sind nichts Anderes, als die Seele selbst, oder vielmehr ipsius animae motus et operationes (II, 29, 3). Der Mensch ist eine temperatio animae et carnis (IV, praefat. 4). Wenn man aber von dem Körper absieht, so bleibt im Menschen der spiritus hominis aut spiritus Dei, durch dessen Vereinigung mit der Seele der Mensch vollkommen, spiritualis wird (V, 6, 1), und es giebt ein πνεῦμα in jedem Menschen, welches II, 32, 5. 33, 4 außer der Seele und als creatürlich erwähnt wird. Diese Aeußerungen incliniren jedenfalls schon zu einer gewissen Trichotomie, während V, 6, 1 vorausgesetzt wird, daß der spiritus ein Theil des Menschen sein, ihm aber auch ganz fehlen kann. Zu voller Klarheit ist mir diese Lehre auch durch Duncker's Auseinandersetzung (des heil. Irenäus Christologie S. 91 f.) nicht erhoben.

2) Vgl. III, 22, 1: anima *accipiens* a Deo spiritum. IV, 20, 6. 33, 1: Talis discipulus vere spiritalis recipiens Spir. Dei, qui ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus et futura annuntiavit et praesentia ostendit et praeterita enarrat. 36, 2 (suscipiunt spiritum). V, 1, 1: effundente spiritum patris etc. 3: Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spir. Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae viventem et perfectum effecit hominem. 8, 2: *Substantia nostra*, id est animae et carnis adunatio, assumens Spir. Dei, spiritualem hominem perficit. Vgl. auch 9, 4. 10, 1. 12, 2 und III, 1, 1. 11, 8, p. 468-470 Stieren.

pheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia.“ Unter den christlichen Geistesgaben erwähnt er II, 32, 4, daß Einige πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς. Die Hauptstelle über die Charismen V, 6, 1 erwähnt aber auch noch die Fortdauer der Glossolalie: Perfectos (Paulus 1 Kor. 2, 11) dicens eos, qui perceperunt Spiritum Dei et omnibus linguis loquuntur per Spiritum Dei, quemadmodum et ipse loquebatur. Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις (vetus versio: per Spiritum universis linguis loquentes) καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδιηγουμένων. Könnte man bei Tertullian noch zweifeln, daß der paulinische Unterschied der Prophetie und der Glossolalie verwischt ist, so wird hier die Glossolalie offenbar unter den prophetischen Charismen, als der allgemeineren Kategorie, angeführt, und die beiden in dieser Weise von Paulus unterschiedenen Bestimmungen, der Offenbarung des Verborgenen im Herzen und des Redens von Mysterien (ἐκδιηγεῖσθαι gleich edisserere bei Tert.), stehen ganz parallel neben einander. Offenbar setzt Irenäus hierin auch die innere Bedeutung der Glossolalie, aber es ist nur die Frage, ob er, wie Zeller kürzlich (Theol. Jahrb. 1849, S. 30 f.) gegen Neander (Gesch. d. Pflzg. S. 26) behauptet hat, nicht ihre Aeußerung durch Ausdrücke, wie omnes linguae und παντοδαπαὶ γλῶσσαι, als ein Reden in fremden Sprachen bezeichnet.[1]) Ich muß ge-

---

1) Aehnlich äußert er sich III, 17, 2 über das Pfingstwunder: Unde et *omnibus linguis* conspirantes hymnum dicebant Deo, Spiritu ad unitatem redigente distantes tribus et primitias *omnium gentium* offerente Patri. Daraus, daß Irenäus die Pfingstbegebenheit als ein Reden in fremden Sprachen ansieht, folgt freilich an sich noch gar nicht, daß er dieses als die alleinige Aeußerung der Glossolalie, auch zu seiner Zeit, angesehen haben sollte. Obgleich Tertullian dieses offenbar nicht thut, so wird er gleichwohl bei der documentorum lingua, die er de exhort. cast. c. 5 in dem vollkom-

stehen, daß mir zwar nicht die *παντοδ. γλ.*, wohl aber die omnes linguae, wenn der Uebersetzer hier ganz treu übersetzt hat, für Zeller zu sprechen scheinen; und es würde sich somit für die Zeit des Irenäus schon die Geläufigkeit einer Vorstellung ergeben, welche sich allerdings theils als ideelle Steigerung der Wirklichkeit, theils aus der Unverständlichkeit mancher ekstatischen Reden sehr leicht bilden konnte. So warm sich übrigens Irenäus der fortdauernden Charismen annimmt, so unterscheidet er sich doch dadurch wesentlich von Tertullian, daß er ächt katholisch das charisma veritatis, die höchste Auctorität der Kirchenlehre, an die apostolische Succession der Bischöfe knüpft (IV, 26, 2: qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum, secundum placitum Patris acceperunt). Je mehr in dieser Weise die Geistesgaben, namentlich im Gegensatz gegen den Montanismus, an die kirchlichen Institutionen gebunden wurden, desto weniger kann es befremden, daß die außerordentlichen Erscheinungen der christlichen Begeisterung immer mehr aus der katholischen Kirche verschwanden, so daß Origenes nur noch schwache Spuren der alten Charismen vorfand.[1]) Der veränderte Charakter dieser selbstbewußteren Zeit zeigt sich namentlich darin, daß ihre bedeutendsten Theologen, die Alexandriner, immer bestimmter ein göttlich-pneumatisches Element der menschlichen Natur beilegten.[2]) Desto weniger konnte der göttliche Geist noch in einer ekstatischen, die Vermittelung des Selbstbewußtseins erdrückenden Weise sich äußern.[3]) An die Stelle der ekstatischen Propheten trat im Katholicismus die höchste

---

mensten Grade den Aposteln zuschreibt, besonders das Sprachwunder im Auge gehabt haben.

1) S. Schwegler Montan. S. 97. Englmann, Charismen S. 162.

2) In der *δεκάς*, welche Clemens v. Alex. Strom. VI, c. 16, p. 681 in dem Menschen aufzählt, ist das achte Glied *τὸ κατὰ τὴν πλάσιν πνευματικόν*, das zehnte *τὸ διὰ τῆς πίστεως προσγινόμενον ἁγίου πνεύματος χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα*. Ueber Origenes vergl. Redepenning Origenes II, S. 369 f. Daher die Trichotomie dieser Anthropologie.

3) S. Schwegler Montanismus S. 226 f.

Auctorität der Bischöfe, deren Beschlüsse auf Concilien als die Aussprüche des heiligen Geistes selbst galten. Der Montanismus giebt auch darin die treffendste Parallele zu den korinthischen Glossenrednern, daß seine Propheten als die eigentlichen Pneumatiker gelten und in der Machtvollkommenheit des göttlichen Geistes kirchliche Verordnungen geben wollten.[1]) Wie man auch über das Verhältniß der korinthischen Glossenredner zu der Christus-Partei denken möge,[2]) die λύσεις γάμων, welche bei Eusebius K. G. V, 18 an den Montanisten getadelt werden, erinnern lebhaft an eine strengere Ansicht über die Ehe, welche Paulus 1 Kor. 7 mit ausdrücklicher Berufung darauf zu mäßigen sucht, daß auch er den Geist Gottes zu haben glaube (V. 40). Der Verlauf unserer Untersuchung wird gezeigt haben, wie innig die Vorstellung einer göttlichen Spracheingebung in mannigfaltigen Formen, in Lobpreisungen, Offenbarungen, Gebeten, durch welche der Geist Gottes sich der menschlichen Schwachheit annahm,[3]) mit dem urchristlichen Bewußtsein und Geistesleben zusammenhing. Suchte schon Paulus diese übermenschlichen Geistesstimmen aus der Sphäre der öffentlichen Erbauung, des Gemeindelebens, zu verdrängen, so mußte die

---

1) S. Schwegler a. a. O. S. 48 f. Ritschl a. a. O. S. 535 f.

2) Gegen einen solchen Zusammenhang entscheidet sich jetzt Baur, Paulus S. 316, während er früher (Theol. Stud. 1838, S. 646) etwas anders, mit Berufung auf 1 Kor. 7, 40, urtheilte. Schulz nimmt (S. 151) gar eine Opposition dieser Pneumatiker gegen die Christus-Partei und eine Ueberbietung derselben an.

3) Obgleich die Mannigfaltigkeit, die γένη γλωσσῶν, nach Analogie der justinischen Inspirationslehre auch nach der Verschiedenheit des durch den Geist aus dem Menschen redenden übermenschlichen Wesens oder des aus dem Bewußtsein der Gemeinde redenden Geistes bestimmt werden könnte, so wird man dieselbe doch in Korinth noch eher in der angegebenen Weise denken müssen. Jedenfalls bestätigt sowohl Justin als auch Tertullian die Thatsache, daß der Geist, namentlich in Gebet und Danksagung, auch für den Menschen und in dieser Weise aus seinem Bewußtsein reden konnte, daß man auch die oratio spiritalis als eine Art der Glossolalie anzusehen hat.

katholische, sich in bestimmter Gesetzmäßigkeit organisirende Kirche dasselbe Interesse haben, diese unvermittelten Geistesstimmen und Xenophonien, durch welche eine feste kirchliche Ordnung unmöglich gemacht wurde, aus ihrer selbstbewußteren Gestaltung auszuschließen.

7. Nachwort.

Erst nach Absendung meines Manuscripts zum Druck kam mir eine neue interessante Schrift über denselben Gegenstand von Lic. Roßteuscher[1]) zu, mit welcher ich mich um so lieber näher auseinandersetze, weil ihr Verfasser, der einen dem meinigen durchaus entgegengesetzten Standpunct einnimmt und sehr gegen „das überlaute Getös der Afterkritik und Afterexegese" eifert, den Gegenstand scharfsinnig und gründlich behandelt hat, und weil ich mich freue, in wesentlichen Puncten mit ihm zusammengetroffen zu sein. Ich muß es besonders anerkennen, daß der streng schriftgläubige Verfasser über seine Stellung zur Schrift völlig im Klaren ist, meistens nicht den klaren Sinn des Textes, je nachdem man etwas glauben oder nicht glauben möchte, exegetisch verdreht oder modernisirt, sondern sich demselben „mit hermeneutischer (um nicht zu sagen: gläubiger) Demuth" unterordnet. Je freier er somit in vielen Fällen von der Selbsttäuschung ist, welche den Sinn, den man wünscht, zuvor in die Schrift hineinträgt; je weniger er in einem subjectiven Interesse an dem Inhalt der Schrift rüttelt, welchem er vielmehr unbedingt glaubt: desto mehr verdient nicht nur sein Standpunct in dieser Hinsicht

---

1) Die Gabe der Sprachen im apostolischen Zeitalter. Ein exegetischer Versuch über Apostelgesch. II, 1—13. 1 Kor. XIV und die Parallelstellen. Von Dr. Ernst Roßteuscher, Lic. theol., Privatdocent zu Marburg. Marburg 1850. — Ich verbinde mit der genaueren Besprechung dieser Schrift zugleich die theilweise Berücksichtigung der wegen reicher Literatur und patristischer Belege schätzbaren katholischen Preisschrift von Englmann. Von d. Charismen im Allgemeinen u. v. d. Sprachen-Charisma im Besonderen, oder historisch-exeget. Abhandlung über 1 Kor. 12—14, Regensburg 1848, welche mir erst jetzt zugekommen ist, aber freilich mich zu keiner Aenderung meiner Ansicht bewegen konnte.

aufrichtige Achtung und Anerkennung, sondern sein exegetisches Verfahren geht auch von einer Voraussetzungslosigkeit aus, welche ihn in vielen Puncten das Richtige zu finden befähigt. Man muß sich auch darüber freuen, daß er die Torturen, durch welche man die Glossolalie der einen neutestamentlichen Hauptstelle der anderen hat aufdringen, das Reden in fremden Sprachen entweder aus der Apostelgesch. heraus, oder aus ihr in den Korintherbrief hinein hat schaffen wollen, S. 37 bestimmt zurückweis't, daß er beide Stellen ganz unabhängig von einander zu behandeln versucht.

Namentlich ist es Hrn. R. darum zu thun, die Geschichtlichkeit und Glaubwürdigkeit des Pfingstwunders nach der Apostelgesch. festzustellen. Daß hier wirklich C. 2 ein Reden in fremden Sprachen erzählt wird, bedarf für uns keiner weiteren Erörterung. Doch muß ich dem Verf. das Recht bestreiten, die Worte A. G. 2, 1: *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς* zu erklären, als sei die Geistesmittheilung nach dem jüdischen Pfingsten vorgefallen (S. 3 f.), weil er nämlich herausbringen will, daß schon das erste christliche Pfingstfest auf einen Sonntag fiel. Nach den Stellen A. G. 7, 23. 9, 23, auf welche er sich selbst beruft, würde man ja in diesem Falle erwarten müssen: *ὡς δὲ ἐπληροῦτο κ.τ.λ.*,[1]) und diese Erklärung widerstreitet ja offenbar dem eigenthümlich Lukanischen Sprachgebrauch (Luk. 9, 51). Uebrigens hebt er S. 12 treffend hervor, daß die Feuerzungen V. 3 „symbolische Darstellungen und vermittelnde Ursache" der neuen Zungen sind, in denen die Jünger bald reden. Er hat ein volles Recht, S. 13 f. gegen Neander auf der „Anschaulichkeit" des Berichts der Apostelg. zu bestehen und gegen halbe Maßregeln des kritischen Urtheils

1) R. beruft sich zwar auch auf Lev. 12, 6, wo בִּמְלֹאת von den LXX durch *ὅταν ἀναπληρωθῶσιν* (Luk. 2, 22: *ὅτε ἐπλήσθησαν*) wiedergegeben wird. Allein hier sind ja die Reinigungstage wirklich vergangen, so daß die Uebersetzung des doppelsinnigen hebräischen Ausdrucks den Sinn ganz richtig trifft. Hr. R. muß S. 5 sich selbst die Frage aufwerfen, weßhalb Lukas nicht eine „deutlichere" Zeitbestimmung gewählt habe!

über den Vorgang zu protestiren. Freilich hat er selbst S. 21 sich die Scene sehr anschaulich gemacht: Die Jünger waren auf dem nach den Seiten offenen Obergemach eines niedrigen orientalischen Hauses versammelt, so daß das unten stehende Volk leicht jede einzelne Stimme des oben erschallenden Sprachenchors unterscheiden konnte. Ein ziemlicher Theil der Jünger (während die Anderen in der Tiefe des Gemachs in einer anderen Form der Ekstase leiser beten mochten) konnte, obgleich sie zugeich in allen diesen Sprachen redeten, dennoch von den Untenstehenden verstanden werden, sobald sie nur nicht gar zu nahe zusammengeschaart, sondern auf der langen Seite des Hauses in den Fensterbrüstungen des Obergemachs vertheilt standen. Wahrscheinlich sei späterhin V. 4 (soll wohl V. 14 heißen) Petrus mit den Elfen die außen vom Obergemach unmittelbar auf die Straße führende Treppe um einige Stufen hinabgestiegen, um noch besser verstanden und gesehen zu werden. Man kann die Anschaulichkeit auch gar zu weit treiben! Sollen wir uns doch auch V. 5 unter den Juden, die ἐν Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες genannt werden, solche denken, die sich in der heiligen Stadt „niedergelassen" haben (S. 18), welche Ansicht sich allerdings nicht bestreiten läßt, aber V. 13 unter den ἕτεροι „Eingeborene" von Jerusalem, deren spöttisches Benehmen ganz den Bewohnern einer solchen vielbesuchten Hauptstadt entspreche (S. 31).

Indem der Verf. sich nun anschickt, ganz unabhängig von der Apostelg. die paulinische Darstellung zu erörtern, so ist es zu bedauern, daß er S. 38 von vorn herein der philologischen, sprachlichen Untersuchung über die Bedeutung von γλῶσσα nur einen untergeordneten, keinenfalls entscheidenden Werth beilegt. Man sollte doch wahrlich denken, daß die sprachliche Bedeutung von γλῶσσα, welche Hr. R. nur ganz beiläufig nach der sachlichen bespricht, von entscheidendem Einfluß für die Fassung der Sache selbst sein muß. Halten wir uns aber an die Sache selbst, wie er sie S. 45 f. darstellt. Mit Recht hält R. zwischen Prophetie und Glossolalie den Unterschied fest, daß der Inspi-

rirte in jenem Fall (nach Paulus) in dem vollen Besitz seiner reflectirenden Geisteskräfte war, während diese Inspiration sich nur durch Vermittelung der intuitiven, auf Gott gerichteten Seite des menschlichen Geistes, mit Unterdrückung des discursiven Denkens (νοῦς) äußerte.[1]) Nach 1 Kor. 14, 28, welche Stelle allerdings verbietet, alle Selbstständigkeit des Glossenredners auszuschließen, nimmt R. S. 48 an, daß derselbe noch ein Maß der Selbstbestimmung und freien Disposition über die Gabe besaß, aber nur insoweit, daß auch er für den Mißbrauch derselben verantwortlich war, weil es bei ihm stand, der innerlich verspürten Regung des Geistes sich hinzugeben, oder dieselbe zurückzudrängen. „Aber so wie Einer sich der Ekstase einmal hingegeben und zu reden begonnen hatte, so hörte auch seine freie Verfügung über dieses Charisma auf. Denn alsbald trat das Willensvermögen mit und in dem νοῦς zurück, und der Strom der Geistessprachen rollte unaufhaltsam, bis er abgelaufen war." Aus diesem Wesen der Glossolalie geht ferner hervor, daß der Glossenredner wohl empfand und anschaute, aber nicht reflectirt wußte, was er sprach, und insofern (d. h. mit dem nüchternen Bewußtsein) auch die von ihm gesprochenen Worte nicht selbst verstand, noch auch hernach aus der natürlichen Erinnerung wiedergeben konnte. Daraus, daß alle Organe des Geistes für die Außenwelt verschlossen waren, und ein geistiger Verkehr des Menschen nur noch mit Gott stattfand (1 Kor. 14, 2. 4. 28), schließt R. weiter S. 49 f., daß alle innerlich concipirten Vorstellungen sofort zum Gebete wurden, daß die Glossolalie die höchste Steigerung des Gebetsgeistes für den Einzelnen war, während der Vortrag des Propheten sich zur παράκλησις und παραμυθία gestaltete. Aber die ἑρμηνεία γλωσσῶν soll der Prophetie ähnlich gewesen sein, die Form der Glossenrede aus der des Gebets, des Lobes und Dankes in die Form der Ermahnung, des Trostes u. s. w. umgegossen haben.

---

1) Auch R. besteht gegen Wieseler darauf, daß das πνεῦμα 1 Kor. 14, 15 ein menschliches, kein göttlich gegebenes ist.

Der Hermeneut habe nur die allgemein erbauliche Uebersetzung und Umformung einer glossematischen Eingebung gebracht (S. 52). So gewiß diese Beschränkung der Glossolalie auf die oratio spiritalis, welche Tertullian erwähnt, zu eng ist, so gewiß die ἑρμηνεία eine wirkliche Uebersetzung der Glossenrede in die Sprache des gewöhnlichen Bewußtseins war: so hält R. doch mit Recht den charismatischen Charakter der ἑρμηνεία fest. Das Gemeinsame der Glossolalie und der Prophetie sei das plötzliche und zu sofortiger Aeußerung durch die Rede drängende Ergriffenwerden vom Geiste Gottes. Alles Uebrige sei bei ihnen verschieden, nämlich „das Medium der geistigen Conception, hier νοῦς, dort πνεῦμα, die Richtung, hier auf die Menschen, dort auf Gott; die Form der Aeußerung, hier Ermahnung und Ansprache, dort Gebetsform" (S. 54). Die letzte Bestimmung gilt schwerlich so ausschließlich, als ob nur die Glossolalie, und zwar diese immer, eine oratio spiritalis gewesen wäre. R. muß selbst S. 50, Anm. darauf eingehen, daß Paulus 1 Kor. 14, 15 dem προσεύχεσθαι τῷ πνεύματι ein πρ. τῷ νοΐ gegenüberstellt, und wenn er selbst S. 46 gerade diese Antithese für den charakteristischen Unterschied des γλ. λ. und der Proph. gebraucht hat, wenn er selbst hier (S. 51) auch prophetische Gebete anerkennen muß, so ist es willkürlich, wenn er gleichwohl das πρ. τῷ νοΐ von der Prophetie auszuschließen sucht, als meine Paulus vorzugsweise das gewöhnliche verständige Gemeindegebet u. s. w. Also eine scharfe Grenze kann das Gebet auch nach R. nicht bilden, obgleich ich gern einen relativen anerkenne. Und in der Plötzlichkeit das Gemeinsame der Glossol. und der Proph. zu finden, ist doch sehr äußerlich, da es sich von selbst versteht, daß eine göttliche Geistesmittheilung, wie sie sich in beiden Erscheinungen äußert, wenigstens nach Paulus, momentan eintreten muß und sich sofort zu äußern strebt. Das Gemeinsame ist vielmehr die Erhebung des Bewußtseins über die rein menschliche Sphäre, welche sich nur entweder mit oder ohne Selbstthätigkeit des νοῦς vollzieht. — Der Verf. sucht ferner S. 54 f. die Verschiedenheit des

Idioms, der Sprachgattung in beiden Erscheinungen festzustellen, indem er zunächst mit Recht bestreitet, daß Paulus nur eine krankhafte, schwärmerische Ausartung des Charisma im Auge hatte, und andere Ansichten über den äußeren Charakter der Glossolalie zurückweis't. Aus den drei Vergleichungen des Apostels (V. 7—11) gewinnt er folgende Resultate. 1) „Die Glossensprache hatte einen für das menschliche Sprachgefühl unmelodischen und unrythmischen, bald einförmig lang gezogenen, bald kurz und scharf herausgestoßenen und jäh sich überstürzenden Vortrag", weil ihr das fehlte, was der Diastole in der Musik entspricht, die Intervalle, Pausen, Modificationen der Stimme nach Arsis und Thesis, also die musikalische Modulation und rythmische Gliederung (S. 66). 2) Das Glossenreden war ganz und gar undeutlich und für die Zwecke der gemeinsamen Erbauung nicht weniger untauglich, wie ein beliebiges unbekanntes Musikstück zum Angriffssignal.[1]) 3) Diese gänzliche Unverständlichkeit, welche sich hieraus allerdings noch nicht erklären würde, sucht R. nun S. 71 f. aus dem dritten Gleichniß begreiflich zu machen. Die Glossolalie sei zwar eine wirklich sinnvolle Sprache, keine *φωνὴ ἄφωνος*, aber eine (geistliche) Sprache gewesen, mit deren *δύναμις* man (ohne ein besonderes Charisma) gänzlich unbekannt war, und welche eben deßhalb der *ἑρμηνεία* eben sowohl fähig, als zum Nutzen für Andere bedürftig war. In diesem Charisma sei der Geist sprachbildend gewesen, habe eine absolut neue Sprache hervorgebracht (S. 75). Ueber die Beziehung des Charisma auf Andere äußert der Verf. S. 78 ganz die auch von mir gewonnene Ansicht, daß sein äußerer Erfolg ungünstig war, daß es eine Gabe war, die nach außen (abgesehen von dem geistigen Genuß des Glossenredners selbst) die Bedeutung einer göttlichen Strafe hatte.[2])

---

1) S. 70 f. Nach der doppelten Vergleichung mit der Musik dürfe man wohl annehmen, daß meist etwas Singendes in dem Vortrag der Glossolalie lag. Aber R. beachtet überhaupt zu wenig den Unterschied des Verglichenen. Das Tertium der Vergleichung ist hier nur die Unverständlichkeit.

2) Diesen Punct faßt Englmann S. 148 in der gewöhnlichen, wie

Den Grund hierfür sucht er freilich in dem Unglauben, der einen verklärteren Ausdruck für diese Gattung der Inspiration verhinderte, so daß die Sprache des Geistes sich nur mit Uebertäubung aller Bezüge zu dieser sündigen Außenwelt vernehmen lassen und sich nur mühsam und wie gebrochen aus dem Innersten hervorringen konnte. Genügt aber nicht das Geheimnißvolle, die Unfruchtbarkeit für Andere, vollkommen, um diese Auffassung des Apostels zu erklären? Wozu eine ganz neue Sprache, wenn doch nach Paulus nur die Unbekanntschaft mit der *δύναμις*, der Bedeutung oder dem Sinn der Rede, das tertium compar. zwischen der Glossolalie und einer barbarischen Sprache war? Hält man daneben den Unterschied des Verglichenen, wie man muß, fest, so darf man die Glossolalie nicht selbst zu einer fremden, wenngleich übermenschlichen, Sprache machen, sondern die Unverständlichkeit nur in dem Inhalt der ekstatischen Rede, in ihrer Transcendenz für das rein menschliche Bewußtsein suchen, für welches sie nur Mysterien aussprach (V. 2). War die Verständlichkeit der Glossolalie durch ihr Idiom selbst so absolut unmöglich gemacht, wie R. meint, so hätte Paulus schwerlich etwas sich so von selbst Verstehendes noch durch diese Beispiele deutlich zu machen gesucht, welche auch hierauf gar nicht führen. In ihrer Aeußerung fehlte ihr höchstens der *εὔσημος λόγος* (V. 9), eine Bestimmung, die für die R'sche Vorstellung viel zu schwach und nichtssagend sein würde. Aus dem mysteriösen Inhalt und Charakter der Glossolalie,[1]) welcher nur zur Vergleichung mit einer barbarischen Sprache, deren *δύναμις* unbekannt ist, berechtigt, aber sie nicht selbst zu

---

ich fest glaube, nicht richtigen Weise auf, daß die Charismen überhaupt auf Bekehrung der Ungläubigen gerichtet seien. Von der Glossolalie darf man dieses nach Paulus nicht behaupten (vgl. 1 Kor. 14, 23).

1) Unrichtig bezieht auch R. S. 55 das *λαλεῖν μυστήρια* V. 2 auf die Ausdrucksweise, obgleich er selbst bemerkt, daß das Wort sonst meist (nein, immer) von dem Inhalt gebraucht wird. Auf diese materielle Beschaffenheit allein bezieht sich offenbar das dritte Gleichniß bei Paulus. Was die *δύναμις* bei einer fremden Sprache ist, ihr verborgener Sinn, das ist bei der Glossolalie ihr mysteriöser Inhalt.

einer äußerlich ganz fremden Sprache macht, ergiebt sich ja, ähnlich, wie bei den griechischen Orakelsprüchen, auch ein abrupter, verworrener Ausdruck, eine Rede, welche auch in dieser Hinsicht nicht *εὔσημος* heißen mag, und über diese Eigenthümlichkeit des Idioms dürfen wir bei Paulus nicht hinausgehen. — Die sprachliche Begründung, welche R. S. 117 f. seiner Ansicht über die korinthische Glossolalie zu geben sucht, ist jedenfalls sehr ungenügend. Er geht von der Bedeutung „Glosse, d. i. unverständliche, fremdartige Redeweise" aus, und beruft sich für seine Behauptung, daß die Griechen mit *γλῶσσα* jede der Dolmetschung bedürftige Redeweise (richtiger: Ausdruck, Wort) bezeichneten, auf den Antiatticistes bei Bekker Anecd. gr. I, p. 87: *γλώττας· τὰς τῶν ποιητῶν ἢ ἅς τινας ἄλλας ἐξηγούμεθα.* Es erheben sich aber auch gegen ihn die Schwierigkeiten, welche der Bleek'schen Ansicht überhaupt entgegenstehen, daß die alten Christen sich diesen grammatischen Kunstausdruck angeeignet haben sollten, und daß der Singular *γλώσσῃ λαλεῖν, γλῶσσαν ἔχειν* unbegreiflich sein würde.[1])

Also in dem Korintherbrief soll die Glossolalie etwas ganz Anderes sein, wie A. G. C. 2. Und doch soll jeder der beiden biblischen Schriftsteller auch die andere Erscheinung angedeutet haben. Vorzugsweise auf diese beiden Erscheinungen, der einer Auslegung bedürftigen Geheimnißsprachen und der ohne Auslegung verständlichen Volkssprachen soll Paulus es abgesehen haben, wenn er von *γένη γλωσσῶν* redet (S. 84). Doch muß R. selbst S. 116 bemerken, daß in den Geheimnißsprachen selbst, je nach der Verschiedenheit des Inhalts, eine Mannigfaltigkeit stattfand, daß es innerhalb derselben ein *γένος προσευ-*

1) Außerdem beruft sich R. auf die auch von ihm mißverstandene Stelle Clem. Al. Strom. I, c. 21, p. 338, wo den 5 griechischen Dialekten die unermeßlichen (*ἀπερίληπτοι*) Sprachen (*φωναί*) der Barbaren gegenübergestellt werden, welche nicht *διάλεκτοι*, sondern *γλῶσσαι* genannt werden. Nicht deßhalb heißen diese Sprachen *γλῶσσαι*, weil sie fremd, sondern weil sie selbstständig, keine bloßen Spielarten der griechischen Sprache waren, die ja selbst als eine selbstständige Sprache *γλῶσσα* hieß.

χῆς, ein γ. ψαλμῳδίας, εὐλογίας u. s. w. gab. Jedenfalls sind wir also nicht genöthigt, an andere γένη, als dieser Art, bei Paulus zu denken. Aber 1 Kor. 13, 1 soll Paulus jene beiden großen Genera bestimmter, als γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων (Volkssprachen) und τῶν ἀγγέλων (Gebets-Geheimnißsprachen) bezeichnet haben. Diese Ausdrücke lassen sich kaum anders erklären, und namentlich sei Baur im Irrthum, wenn er hier schon eine „ideelle" Steigerung der Glossolalie zu einem Reden in fremden Sprachen gefunden habe. Wenn Baur aber sagt, daß der Artikel ταῖς γλ. hier nicht bloß einzelne glossematische Ausdrücke, sondern „die Sprachen selbst" bezeichne, so wird er von R. S. 88 mißverstanden, als solle der Artikel das Pronomen αὐτός vor dem schon mit dem Art. ausgestatteten Worte ersetzen; αἱ γλῶσσαι τῶν ἀνθρώπων können an und für sich, wenn man dem Ausdruck nicht eine ganz eigenthümliche Terminologie, wie R. thut, unterlegt, nur die Zungen, und da es hier sinnlos sein würde, an das leibliche Redeorgan zu denken, in diesem Zusammenhang nur die Sprachen der Menschen sein. Für ein „ideelles" Reden verlangt R. eine andere Form des Conditionalsatzes (εἰ c. Imperf.). Auch würde Paulus dieses Reden nicht mit christlichen Thätigkeiten zusammengestellt haben, welche theils oft genug vorkamen, wie die προφητεία, das ψωμίζειν πάντα τὰ ὑπάρχοντα, das παραδοῖναι τὸ σῶμα zum Märtyrerthum (ἵνα καυθήσωμαι), theils mit gutem Grunde (vgl. Matth. 17, 20) in der Gemeinde als möglich erwartet werden konnten, wie der völlige Glaube, der Berge versetzt. Allerdings steigere Paulus hier die Hypothesen „einigermaßen", aber nur auf dem Boden der Wirklichkeit. Allein P. spricht hier nicht von der Prophetie überhaupt, sondern von einer solchen, welche alle Geheimnisse und alle Gnosis wirklich weiß (V. 2), also allerdings von einer über die Wirklichkeit hinausgehenden Steigerung (vgl. V. 9. 12), und auch V. 3 von den äußersten Graden der Selbstverleugnung, einer Aufgebung alles Besitzes, einer wirklichen Hingabe zur Verbrennung, was Alles wir gar nicht als wirklich in seiner

Erfahrung vorgekommen zu denken haben. Die Realität dieser Vorstellungen darf also in seinem Sinne recht wohl auf die bloße „Möglichkeit", die R. selbst bei dem Glauben zugeben muß, beschränkt werden, und wir werden auch ferner die Engelsprachen von Sprachen verstehen müssen, durch welche sich die Engel, wie die Menschen, unter sich unterscheiden.[1] Wie wir also bei P. nicht eine Continuität der Vorstellung, sondern eine bestimmte Unterscheidung der Wirklichkeit beider γένη erkennen sollen, so finden wir sie nach R. auch in der Apostelg. neben einander. Die Aeußerung der Volkssprachen oder die eigentliche Sprachengabe, deren Bedeutung für die Darstellung der A. G. R. übrigens ziemlich richtig erkannt hat,[2] soll nur einmal für allemal, ohne öftere Wiederholung (S. 103), in Jerusalem vorgekommen sein. Aber Petrus selbst faßt ja A. G. 10, 47. 11, 15 das Herabkommen des Geistes auf Heiden, wie Cornelius, und seine Aeußerung in der Glossolalie wirklich als Wiederholung des Pfingstwunders auf, wenn er sagt, der Geist sei auf sie gekommen, ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ. Es ist völlig willkürlich, wenn R. S. 108 diese Identität nur auf die gleiche Unmittelbarkeit des Empfangs der Gabe, nicht auf ihre Aeußerung in der Glossolalie, beziehen will.[3] Wenn der Vf. der A. G. schon bei dem Pfingstwunder dadurch von Paulus

---

1) Hierzu vergl. auch die talmudische Stelle, welche Lightfood zu 1 Kor. 13, 1 (bei R. S. 85) anführt.

2) Der eigentliche tiefe Sinn derselben lag nach S. 27 darin, daß sie eine Darstellung war von der Wiedervereinigung der vormals durch die Sünde geschiedenen Volksgeister in der Einheit des heiligen Geistes. Wie die Sprachverwirrung vom babylon. Thurmbau herrührte, der von unten zum Himmel aufsteigen sollte, so gelang es dem himmlischen Baumeister, dem aufgefahrenen Christus, die wahre Verbindung des Himmels mit der Erde und der Menschen unter einander herzustellen durch die Gaben des Geistes, die er von oben her (Eph. 4, 8) darreichte, und welche sich deßhalb in der Spracheinheit äußerte. Allein nach A. G. 2, 39 wird man vielmehr die universalistische Bestimmung des heiligen Geistes hervorheben müssen. Die Ansichten der Väter, daß die Sprachengabe eine symbolische Bedeutung für die Universalität der Kirche hatte, s. bei Englmann S. 305 f.

3) Dagegen vgl. auch Englmann S. 282.

abweicht, daß er diese Glossolalie als keiner ἑρμηνεία bedürftig schildert, so werden wir es auch bei ihrer Wiederholung ähnlich erklären müssen, daß die Anwesenden 10, 46 den Inhalt der Rede, das μεγαλύνειν τὸν θεὸν, verstehen, was sie wahrlich nicht erst aus den Geberden, dem Ton geschlossen haben werden, wie N. S. 112 meint. Offenbar faßt die Apostelg. die Glossolalie als eine identische Erscheinung auf, und das Reden fremder Sprachen, welches sie allerdings nur, ihrer Tendenz gemäß, bei dem ersten wunderbaren Ereigniß erwähnt, kann ihr deßhalb nur als accidentiell, als eine, wie ich selbst glaube, nur einmalige Aeußerungsweise erschienen sein. Eine unbefangene Exegese kann dem kritischen Urtheil, welches wir nicht weiter vollziehen wollen, nur das Resultat einer durchaus substanziellen Identität der Glossolalie im N. T. überliefern.

Wie sich dem Verf. die richtig erkannte Eigenthümlichkeit des Pfingstwunders in der Apostelg. in der entschiedenen Behauptung der Geschichtlichkeit einer so singulären Begebenheit[1]) zuspitzt, so läuft auch seine richtige Einsicht in den übernatürlichen Charakter des behandelten Charisma in eine feste und bleibende Scheidung desselben, wie aller Charismen, von dem allgemeinen christlichen Geistesleben aus. Mit Anschluß an Olshausen betrachtet er alle Charismen nicht bloß als wunderbare und außerordentliche Wirkungen des Geistes, ohne alle natürliche Vermittelung, sondern auch als der apostolischen Zeit ausschließlich eigenthümlich, so daß der Geist seit dieser Zeit, höchstens sehr sporadisch, charismatisch in der Kirche gewirkt habe (S. 39). Ist also der Geist auch jetzt noch in der Kirche gegenwärtig, so ist diese Gegenwart doch nicht eine so erhöhte Energie, aus welcher jene Charismen der Urzeit hervorgingen. Dieser Gnadengaben hat also die Kirche lange genug entbehren müssen, so „daß sie eben noch nicht ganz todt ist, noch eine kümmerliche Existenz zur Errettung Vieler leistet, aber

1) Wie der Verf. über Irenäus denkt, der ein Reden in fremden Sprachen als noch zu seiner Zeit vorkommend erwähnt, wird nirgends gesagt.

ohne jene erhöhte Lebensthätigkeit, deren Zeugen und Zeichen eben jene Charismata sein würden."[1]) Der Zustand des geschichtlich sich entwickelnden Christenthums ist also ganz analog dem Zustand des Volkes Gottes, welches unter dem zweiten Tempel der alten Oekonomie ohne die Schechina des Gesetzes, ohne Urim und Thumim, ja 400 Jahre lang sogar ohne einen Propheten war, ohne daß der alte Bund dadurch aufgehoben gewesen wäre, da Gott die verheißene Gnade doch noch in den vorbildlichen Sacramenten der Beschneidung und des Opfers, so wie in den Anstalten zur Verkündigung des geoffenbarten Wortes bewies. So wenig die Pharisäer und Schriftgelehrten, die auf Mose's Stuhle saßen, obgleich ihnen Gehorsam und Respect gebührte, deßwegen Mose und den Propheten gleich standen; so wenig können die weisesten Bischöfe, die erleuchtetsten Theologen der volkskirchlichen Jahrhunderte die gleiche Dignität mit den Aemtern und Gaben der heiligen Gemeinde in der Urzeit in Anspruch nehmen. Nach Neander's Meinung, daß die Charismen der Kirche nur mit dem heiligen Geiste selbst fehlen könnten, würde man die halbmenschliche Regierungskunst der besten Kirchenfürsten, die Schulweisheit und Bücherkenntniß der besten Theologen für eine äquivalente Fortsetzung der charismatischen Erleuchtung der ersten Lehrer erklären müssen; aber das wäre ein Rückfall in den Romanismus, welcher der Kirche des Jahres 1849 dieselbe Dignität beilegt, wie der des Jahres 49, aber ein rationalistischer, weil der wunderbare Charakter der Charismen aufgegeben würde (S. 41). Bleibt also der Kirche freilich die allgemeine Beiwohnung des heil. Geistes, deren Wirkung das christliche Leben in Glaube, Liebe, Hoffnung ist, als ihr vom Anfang bis zum Ende unveräußerlich bleibendes Eigenthum und als ihre eigentliche Lebensluft; ist dieselbe daher auch immer die Substanz, das gemeinsame Substrat sowohl der

---

1) Mit Recht hält Englmann S. 188 dieser Thiersch'schen Ansicht Stellen, wie Matth. 28, 20. Joh. 14, 16, entgegen. Welche tragische Vorstellung von der ganzen historischen Entwickelung der Kirche liegt jener Behauptung zum Grunde!

Charismata der Vorzeit, als der analogen, wenn auch mit der Natürlichkeit versetzten, aber doch christlichen Functionen der späteren Kirche: so wird doch in diesen die immer gleiche Substanz der Einflüsse und Wirkungen des heil. Geistes herabgezogen aus ihrer ursprünglichen Tendenz zur Uebernatürlichkeit und versetzt mit den Productionen des natürlichen Menschengeistes, und es entstehen nur „natürliche Correlata" der Charismen, in welchen das Uebernatürliche, Charismatische nur implicirt liegt. Die προφητεία, besonders sofern sie παράκλησις ist (1 Kor. 14, 3), wird zur Kanzelberedtsamkeit, der λόγος γνώσεως (1 Kor. 12, 8) zur theolog. Wissenschaft, die κυβερνήσεις (1 Kor. 12, 28) zur kirchlichen Verwaltungskunst. Nur an einigen ihrer leuchtendsten Gestalten habe die Kirchengeschichte Wiederanfänge oder Nachklänge von charismatischer Ausstattung aufzuweisen, wie an Bernhard von Clairvaux, Spener und an den geheimnißvollen Gestalten, die mit dem Anspruch auf übernatürliche Gaben zu allen Zeiten hier und da in der Kirche aufgetreten sind. „Aber gewiß erst da, wo der göttliche Geist vollkommen Herr der Natürlichkeit wird, wo er über die Gläubigen vermag, ihre natürlichen Gaben zu verklären, ohne mit denselben vermischt zu werden; erst da wird sich die Intensivität seiner Einwirkung in explicite übernatürlichen Charismen offenbaren, erst in solcher ganz normalen Entwickelung des göttlichen Lebensprincips kommen jene Wundergaben zum Vorschein, welche eben darum die ächten Sprößlinge der allgemein christlichen, selbst übernatürlichen Trilogie des allgemein christlichen Glaubens, der allgemein christlichen Liebe und Hoffnung sind." Wenn wir also in irgend einem Individuum die Trilogie des Glaubens u. s. w., die gemeinsame Grundlage aller sowohl übernatürlichen, als naturmäßigen, wenn nur christlichen Lebensthätigkeit voraussetzen, und dazu nehmen eine bestimmte angeborene Disposition seiner Seelenkräfte (wie sie zu den einzelnen Charismen nicht minder erforderlich sein soll, als zu den jetzigen christlichen Fähigkeiten): so werde dieser gläubige Mensch seine

natürlichen Anlagen schon durch Anstrengung seines Willens, durch Fleiß und Uebung zu jenen naturgemäßen Correlaten der Charismata hinaufarbeiten, je nach seinen Anlagen ein christlich guter Prediger, ein christlich gelehrter Theolog werden, ohne damit die Prophetie, die wahrhaft geistliche Gnosis zu erlangen. — Also daher sollten wir den Verfall des Christenthums von seiner höchsten Vollendung datiren, daß die durchaus übernatürliche und wunderbare Wirksamkeit des göttlichen Geistes in dem Menschen aufhörte, daß derselbe die Form seiner Unmittelbarkeit abstreifte und in die Vermittelung der menschlichen Natur und der organisirten Kirchenleitung einging? Nicht durch die Durchdringung, Belebung und Heiligung des Natürlichen — das wäre ja schon eine Versetzung mit der Natürlichkeit! — sondern durch die Verwirklichung seiner „Tendenz zur Uebernatürlichkeit" soll das den Christen beherrschende göttliche Lebensprincip vollkommen „Herr der Natürlichkeit" werden. Gerade die Abnormität von der natürlichen menschlichen Entwickelung soll das „Normale" im Christenthum sein! Es scheint jetzt bei Solchen, welche den wahren Sachverhalt entweder aus Unwissenheit, aus Unfähigkeit des Urtheils, oder auch aus Böswilligkeit entstellen, Mode zu werden, die Religionsansichten Feuerbach's, die jeder Einsichtige und tiefer Gebildete nur für eine zwar durch den Gegensatz sehr erklärliche, aber sehr beklagenswerthe Verirrung der neueren Zeit halten wird, ohne weiteres Jedem, der die Geschichte des Urchristenthums kritisch erforscht, zuzuschreiben.[1]) Nun beachte man doch die Ansichten unseres streng gläubigen Verfassers, ob sie nicht wesentlich mit der Grundansicht Feuer-

---

1) Daß die „Tübinger" Kritiker, wie man auch Solche nennt, die Tübingen in ihrem Leben nicht gesehen haben, Feuerbachisch gesinnt seien, ist nicht bloß der Oberpostamtszeitung unzweifelhaft. Wie Wenige zweifeln wohl nur im Geringsten, daß jeder dieser Kritiker über den Glauben an Gott und Unsterblichkeit hinaus zu sein glaube! Jedes schlechte, anonyme antichristliche Machwerk muß ja von einem „Tübinger" Kritiker herrühren!

bach's übereinstimmen, daß das Christenthum gerade die Entfremdung des Menschen von seinem wirklichen Wesen, der Widerspruch gegen dasselbe sei. Wie also gerade die beiden in den modernen Religionsansichten hervorgetretenen, gleich verwerflichen und gleich wenig ein tieferes wissenschaftliches Bedürfniß befriedigenden Extreme, das irvingianische und das junghegel'sche, sich auffallend berühren, so verstoßen sie auch gleichmäßig gegen eine ächt geschichtliche Betrachtung des ursprünglichen Christenthums.[1]) Hr. R. sucht zwar S. 43 die Consequenz zu vermeiden, welche Baur der Meinung Olshausen's, das Charisma des Glaubens (1 Kor. 12, 9) sei etwas Anderes, als eine bloße Steigerung des allgemeinen Glaubens, entgegenhielt, daß es dann nämlich auch Charismata der Liebe, der Hoffnung, des Gebets u. s. w. gegeben haben müßte. Aber er denkt sich die Charismen in ihrem specifischen Charakter nur als übernatürliche Steigerungen des allgemein christlichen Geisteslebens, und muß so doch annehmen, daß Charismen, wie der Glaube, der *λόγος σοφίας, γνώσεως* (1 Kor. 12, 8), die *ἀντιλήψεις* und *κυβερνήσεις* (1 Kor. 12, 28, vgl. auch Röm. 12, 6 f.), von den entsprechenden christlichen Geistesäußerungen späterer Zeiten wesentlich verschieden waren, daß es in der Urzeit eine andere Verwaltungskunst der Kirche, als späterhin, gab. Es ist schwer und kaum räthlich, sich auf einen theologischen Principienstreit einzulassen. Aber sollte man nicht für diesen theologischen Standpunct die Ermahnung des Apostels, nach den besseren Charismen zu streben, und als die höchste und vortrefflichste Bahn des christlichen Lebens über allen jenen außerordentlichen Geistesäußerungen die Liebe zu betrachten,[2]) mit Recht in Er-

---

1) Die Fortdauer der apostolischen Charismen war ja, wie aus unserer obigen Darstellung hervorgegangen sein wird (dazu vgl. die weiteren Belege bei Englmann S. 157 f.), der feste Glaube der alten Kirche. Auch wenn man später die Abnahme der wunderbaren Charismen bemerkte, so hielt man doch die Continuität der Geisteswirksamkeit in der Kirche mit Recht fest.

2) So nennen Chrysostomus (bei Englmann S. 49) und Irenäus (adv. haer. IV, 33, 8) die Liebe geradezu das höchste Charisma. Mit Recht.

innerung bringen dürfen? Steht die Liebe, wie der Apostel klar ausspricht, höher, als alle Charismen, denen sie erst die wahre Weihe geben muß, so werden wir in ihr auch jetzt noch das höchste und bleibendste Wesen des Christenthums erkennen müssen, und auch in der Geschichte des Christenthums, in welcher die ursprünglichen außerordentlichen Geistesgaben sich immer mehr zu einsichtsvolleren, selbstbewußteren Geistesthätigkeiten verklärten, das große Wort des Apostels 1 Kor. 13, 8 erfüllt finden, daß die Prophetie, Glossolalie und Gnosis des Urchristenthums vergangen, verstummt und in ihrer zeitlichen Vergänglichkeit aufgehoben sind, aber als die ewig frische Quelle immer höherer Lebensgestaltungen und Geistesäußerungen, als das feste Band der Gegenwart mit der Vergangenheit, als das Fundament des gemeinsamen Bekenntnisses zu Jesu als dem Herrn und Schöpfer unseres religiösen Lebens, wandellos die reine, ächt christliche Liebe uns geblieben ist.

Auch darf man an die weitere Bedeutung des Charisma bei Paulus für die göttliche Gnadenwirksamkeit überhaupt (Röm. 1, 11. 5, 15. 16. 6, 23. 11, 29. 1 Kor. 1, 7. 7, 7. 2 Kor. 1, 11) erinnern, in welcher es das ganze eigenthümlich christliche Gebiet des Lebens umfaßt. Dazu vgl. auch Englmann's eigene Auseinandersetzung über den subjectiven Werth der Charismen, gegenüber der Liebe S. 217 f.

Indem ich um Nachsicht dafür bitte, daß ich für Schreib= und Druckfehler nicht das rechte Auge habe, bringe ich aus meinen Kritischen Untersuchungen über die Evang. Justin's u. s. w. Halle 1850 noch folgende Druckfehler zur Anzeige:

Vorr. S. IX, Z. 17 l. haben st. hat. S. 269, Text Z. 5 v. u. l. Mittelglied st. Mitglied. S. 308, Z. 9 ist zu streichen „dargelegte Ansicht“. S. 345, Anm. 1 Z. 3 l. S. 264 st. 287. S. 377 f. l. in der Ueberschrift: Das Resultat. S. 379, Z. 14 l. ἔστω st. ἔστιν. S. 400, Z. 3. l. Text. st. M. S. 456, Z. 29 l. keinen genügenden Grund. S. 470, Z. 1 v. u. l. C. 21 st. C. 19. S. 337, Anm. 1, Z. 2. ist der genauere Ausdruck zu setzen: durch den Demiurgen ohne sein Wissen.

Nachschrift.

Tief ergriffen von dem fortgesetzten und, wie ich glaube, nicht bloß jeden einigermaßen christlich Gesinnten, sondern selbst das sittliche Bewußtsein und das Anstandsgefühl „besserer Heiden" empörenden Verfahren des Hrn. Heinrich Ewald, in seinen Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft die neueste kritische, sogenannte „Tübinger" Schule in seiner bekannten Weise als eine „Atheisten-Schule" zu verschreien, schwanke ich noch, ob ich dieses Verfahren für die christliche und gebildete Welt öffentlich in seinem wahren Lichte darstellen, oder dem Urtheil eines Jeden, in dem noch eine christliche Ader ist, zur Würdigung überlassen werde. Ich fürchte mich nicht vor den Mißhandlungen, durch welche dieser Mann seine ruhmvolle Vergangenheit befleckt, und dieselben sind mir, weil ich rohe Machtsprüche als das zu würdigen weiß, was sie sind, übrigens jede, größere oder kleinliche, überzeugende sachliche Berichtigung auch von ihm dankbar annehme, weit lieber, als seine hochmüthige Schonung. Wie darf man sich darüber wundern, daß es noch theoretische Atheisten und Menschen unter uns giebt, die das Christenthum perhorresciren, wenn man selbst in seiner angeblichen Vertheidigung jene Demuth und Liebe völlig verleugnet, die einzig und allein, aber auch mit Nothwendigkeit, aus dem Wandel vor Gottes Angesicht entspringt!

Berichtigung.

S. 128, in der vorletzten Anmerkung, Z. 7 v. o. ist „jene als solche" statt „diese als solche" zu lesen.

Werner.

Hilgenfeld, Adolf,

Die Glossolalie in der alten Kirche, in dem Zusammenhang der Geistesgaben und des Geisteslebens des alten Christenthums eine exegetisch-historische Untersuchung

Leipzig 1850